



STUDIEN

ÜBER

DANTE ALLIGHIERI,

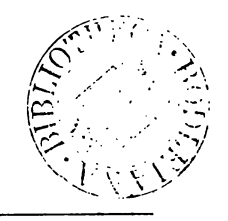
EIN BEITRAG

ZUM

VERSTÄNDNISS DER GÖTTLICHEN KOMÖDIE

VON

DR. EMIL RUTH.



TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1853.

Einleitung.

Zwei Dinge sind es, welche die Meisten von dem näher'n Eingehen in Dante's Divina Commedia, von dem ächten Vertrautwerden mit derselben, und dem wahren Genuss derselben zurückschrecken: einmal die Unbekanntschaft mit den damaligen philosophischen und theologischen Ansichten und Dante's eigenthümlicher politischer Weltanschauung, und für's zweite die Unklarheit und Verworrenheit der Erklärungen über das Gedicht. Nicht Jedem ist Zeit und Gelegenheit gegeben, theologische und philosophische Studien zu Dante's Verständniss in den Schriften des h. Thomas, Albertus Magnus, Bernhard, Bonaventura u. a. zu machen. Und wenn er auch dazu gelangte, so wäre ein solches Studium nur ein kleiner Beitrag zum Verstehen des Gedichtes (ein Umstand, den die meisten Erklärer nicht genug berücksichtigen). Er müsste dann besonders noch Dante's politische Ansichten aus seinen kleinern prosaischen Schriften, und die sonstigen Ansichten der damaligen Zeit über die Dinge der Welt, die Geschichte des Menschengeschlechts, den Aberglauben, die Geographie, das Alterthum etc. aus den Novellenbüchern, naturwissenschaftlichen und historischen Werken, Legenden mühsam zusammensuchen. Diess ist natürlich den Meisten zu weitläufig, und sie lassen daher lieber das Gedicht als unverständlich liegen. Greifen sie aber zu den Commentaren, so haben diese oft die eine Seite des Gedichts vollständig, und mit dem grösstên Fleiss bearbeitet, alle andern aber unberücksichtigt gelassen, so dass das Gedicht als Ganzes, seine Tendenz und Grundidee unmöglich klar werden kann. Entweder ist so sehr auf das Geschichtliche Rücksicht genommen, und das Ganze von diesem Standpunkt aus erklärt, welche Richtung in ihrem Extrem bis zu ganz sonderbaren Verdrehungen geführt hat. Oder die kirchliche, theologische, anagogische Ansicht ist allein von den Erklärern als geltend angenommen worden. Da dieses Gebiet sehr weit ist, und selbst auch Abschweifungen in das Nebelhafte

erlaubt, so sind manche Erklärer, indem sie ihre eigene Weltanschauung in das Gedicht hinein arbeiteten, dahin gekommen, Dinge und Aussprüche in demselben zu finden, an welche Dante, nach eigenen Worten, niemals gedacht haben kann. Die vielen Widersprüche unter den einzelnen Theilen und Sätzen des Gedichts machen die beabsichtigte Erklärung des Ganzen fast unmöglich, und verderben also den Genuss desselben.

Es schien mir daher, um diese beiden Uebel zu vermeiden und den Weg zu einer wirklichen Erklärung zu finden, am passendsten, erst das zusammenzustellen, was Dante in seinen Schriften wirklich und mit klaren ausdrücklichen und keiner andern Deutung fähigen Worten gesagt hat, und aus diesem erst dasjenige zu deuten, was in der Div. Commedia unter dem Schleier der Allegorien verborgen ist. Ich habe daher diese Schrift in zwei Theile getrennt, obgleich beide Zwecke, um Wiederholungen zu verhüten, sich nicht ganz von einander scheiden liessen, und daher im ersten Theil schon bei passender Gelegenheit Erklärungen von Allegorien versucht sind. Ausserdem ist überhaupt bei der Betrachtung der Div. Commedia zweierlei zu berücksichtigen: der Stoff, den Dante als feststehend und unabänderlich in dem Glauben und der Wissenschaft seiner Zeit vorgefunden, und ebenso wieder gegeben hat, und Dante's eigene eigentliche Grundidee, welcher das Gedicht zum Ausdruck und zum Rahmen diente. Das erstere ist der Inhalt der theologischen und philosophischen Schriften, der Meinungen und der Praxis seines Jahrhunderts. Sowie Dante diese Lehren nicht erschöpfend gibt, und dies auch dem Zweck seines Gedichts gar nicht entsprechend war (wie er selbst im Anfang des Convito sagt, dass er zu den Meistern der höhern Forschung nicht gehöre, und für seinen praktischen Zweck das entnehme, was von ihrem Tisch abfällt) so müssen wir uns in dem ersten Theil dieser Schrift rein auf das beschränken, was von diesen theologischen Lehren, aus den verschiedenen Dante'schen Schriften zusammengezogen, zu der Erklärung seiner Meinung durchaus nothwendig ist. Ob seine Ansichten mit denen des h. Thomas zusammen stimmen, oder ob er in einigen abweicht, in andern lieber mit Albertus Magnus oder noch Andern erklärt, ist für unsern Zweck ganz gleichgültig. Dante war von diesen Lehren durchdrungen, aber er hatte eine durchaus praktische Richtung, und von ihnen aus wandte er sich bessernd und lehrend

an das praktische Leben. Die rein theoretischen Erklärungen, die fortwährenden Vergleichungen der Dante'schen Ansichten mit denen der Scholastiker hat besonders Philalethes vollständig gegeben, der auch mir öfters ein vortrefflicher Führer gewesen ist. Mein Buch soll nur zur einfachen Erklärung der Div. Commedia dienen, und dem Leser den ungestörten Genuss derselben erleichtern.

Dass die Untersuchungen über das erhabenste Gedicht der neuern Literatur mit diesem Buch geschlossen seien, dass nun alles Dunkle aufgehellt, die innersten Gedanken des Dichters aus den Bildern unläugbar dargelegt seien, kann niemand weniger glauben, als ich, nachdem mir das Verständniss des Gedichts eine halbe Lebensaufgabe war, und sich mir bei jeder neuen Wiederholung des Studiums ein Labyrinth von Bildern, Beziehungen und Anspielungen zeigte, die doch alle zu einer gewissen Grundansicht gehören mussten. Aber die Ueberzeugung darf ich wohl hegen, dass mein Streben, zu einem Verständniss der Div. Commedia beizutragen, nicht ganz erfolglos war, und dass es mir, worauf mir's am meisten ankam, wenigstens annähernd gelungen ist, die Deutungen aller einzelnen Worte, Bilder, und Schilderungen auf eine einzige Grundidee zurückzuführen, wodurch allein eine eigentliche Erklärung möglich ist. Es mögen später bessere Erklärer vielleicht eine andere Grundidee des Dichters bei Abfassung der göttlichen Komödie herausfinden und der Erklärung des Gedichts zur Grundlage und zum Ausgangspunkt geben. Aber es wird hoffentlich nicht mehr möglich sein, eine solche Grundidee nur in allgemeinen Umrissen darzulegen, ohne sich um die genauere Uebereinstimmung derselben mit allen einzelnen Allegorien und deutlichen Reden zu kümmern. Wir werden bei solcher erzwungenen Vorsicht weniger Commentare, aber auch weniger Widersprüche und Dunkelheiten und mehr eigentliche Erklärungen erhalten.

Ich habe für meinen Zweck in dem ersten Theil dieser Schrift soviel als möglich Dante's eigene Worte gebraucht. Wenn hierdurch der Styl gelitten hat, und manche kleine Wiederholungen vorkommen, so mag man dies mit meinem Hauptbestreben entschuldigen, von Dante selbst zu erfahren, was seine Grundanschauung war. Dies scheint mir bis jetzt zu wenig geschehen zu sein. Die Commentatoren haben allerdings immer einzelne Stellen des Gedichts als Belege für ihre Deutung angeführt, aber andere, die

dem oft widersprachen, nicht bemerkt. Sollte man der Ansicht werden, dass der von mir eingeschlagene Weg zu einem guten Resultat führt, so können später bessere Erklärer aus diesem Material etwas besseres schaffen. Das Ordnen der einzelnen Aussprüche Dante's in ein einigermassen zusammenhängendes System war schwierig; trotz dem gewissenhaftesten Studium können Irrthümer eingeschlichen sein, besonders in den erstern mehr metaphysischen Untersuchungen und jede Belehrung und Berichtigung wird mir sehr willkommen sein. Ich muss noch hinzufügen, dass ich mich in keine Kritik der einzelnen philosophischen Sätze Dante's eingelassen, noch weniger eine Vermittlung und Anpassung derselben an den heutigen Stand der Philosophie versucht habe. Es ist für das Verständniss des Gedichts ganz gleichgültig, ob die philosophischen Ansichten Dante's richtig, ob sie jetzt noch haltbar sind und mit den neuesten Systemen übereinstimmen oder nicht; aber die Hauptsache ist herauszustellen, dass diese oder jene Ansicht die wirkliche und wahre des Dante ist.

Alle meine Quellen und Führer bei meiner Arbeit anzugeben, wäre hier zu weitläufig. Von deutschen Arbeiten über Dante, die mir sämmtlich sehr werth waren, habe ich meines Wissens keine unbenutzt gelassen. Der Kundige wird auch ohne Citate bald merken, wie weit ich der Leitung gefolgt bin, und wo ich den alten Weg verlassen musste. Ich bin im Ganzen denjenigen am meisten verpflichtet, deren Ansichten ich am Wenigsten theilen konnte, weil sie mich zu den meisten und genauesten Untersuchungen veranlassten.

Eine Beschreibung von Dante's innerem und äusserem Leben ist allerdings eine Grundbedingung zur rechten Auffassung des Gedichts. Ich überhebe mich aber hier dieser Arbeit, da ich auf eine vollständige Biographie in dem ersten Theil meiner Geschichte der italienischen Poesie verweisen kann.

Erster Theil.

Dante's System.

Erstes Kapitel.

System der Schöpfung und der Himmel.

§. 1. Schöpfung.

Die Welt ist durch den freien Willen eines allmächtigen und allweisen Gottes geschaffen worden. Sie ist das Produkt der göttlichen Liebe. Parad. X, 1—6. Gott schuf die Welt nicht, um mehr Seligkeit zu haben; sondern um der Welt in dem Widerglanz der Werke seine Herrlichkeit zu offenbaren und sagen zu können subsisto (ich bin vorhanden), erschloss sich die ewige Liebe ausser Zeit und Raum in neue Lieben. Parad. XXIX, 13 — 18. Gottes Liebe erzeugt das Urbild, die Idee der ganzen Welt, und alles Sterbliche und Unsterbliche in der Welt ist nur der lebendige Widerglanz jenes Urbildes. Parad. XIII, 52.

Bei der Schöpfung sind die drei Personen des göttlichen Wesens betheiligt. Denn das lebendige Licht des Sohnes, das aus dem Vater hervorgeht, das sich von ihm nie trennt, noch von der Liebe des heiligen Geistes, vereinigt durch seine Güte seine Strahlen, gleichsam gespiegelt in neun Substanzen, ewig eins bleibend. Diese neun Substanzen sind die ewigen Dinge, die Werkzeuge der Schöpfung, die ihr Sein und Wesen unmittelbar von Gott haben, die Produkte der allgemeinen Ideen in der göttlichen Essenz. Von da steigt die göttliche Kraft von Akt zu Akt bis zu den letzten Möglichkeiten (potenze) herab, bis zu der Tiefe, wo sie nur noch kurz dauernde zufällige Dinge schafft, d. h. die erzeugten Dinge, welche die Bewegung des Himmels mit und ohne Samen hervorbringt. Parad. XIII, 55—66.

Das Verhältniss der drei göttlichen Personen bei der Erschaffung hat Dante genau nach dem Thomas von Aquino, Summa P. I. Quäst. XLV. Art. 6 dargestellt. Gott Vater wird die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, und dem heiligen Geiste die Liebe zugeschrie-

ben. Der Vater ist der allmächtige Schaffende, dessen immanenter Schöpfungsakt zweierlei ist, der Akt des Denkens, und der Akt des Willens. Der Sohn ist aber der Gedanke oder das Wort, logos, und die dritte Person ist der Spiritus, der Hauch oder die Liebe, der Wille. Diese Liebe oder dieser Wille kann aber nicht ohne die Wirksamkeit des Gedankens sein, der immer erst das Gewollte erfassen muss. Daher geht der heilige Geist vom Vater und vom Sohne aus. Gott Vater hat also die Schöpferkraft aus sich selbst, durch die Weisheit des Sohnes werden die Dinge geschaffen, und durch die Liebe des heiligen Geistes werden sie belebt und zu ihrem Ziele geleitet. Die Liebe des heiligen Geistes erzeugt in den ewigen Dingen die Sehnsucht nach dem Anfang und dem Ende alles Strebens, und durch diese Sehnsucht wird die Kreisbewegung hervorgebracht, die die untern Dinge erzeugt und ordnet. Daher wird im Parad. I, 74 — 78 der heilige Geist angeredet als die Liebe, die den Himmel lenkt, die Dante's Seele durch Sehnsucht emporhebt, und die Ordnung der Sphären harmonisch vertheilt und zusammenstimmt.

Den eigentlichen Schöpfungsakt, worin dieses Verhältniss der Dreieinigkeit zur Schöpfung wirksam ist, hat Dante noch einmal Parad. X, 1 — 5 so angeführt. „Gott Vater blickte auf den Sohn mit jener Liebe des heiligen Geistes, welche beide in Ewigkeit athmen, und durch diesen Blick der Liebe wurde die Welt geschaffen und geordnet.“ (Siehe auch Inferno I, 40.) Selbst bei Erschaffung der Hölle war die Dreieinigkeit wirksam, wie die erhabene Inschrift am Höllenthor besagt. Inferno III, 5—6. „Es schuf mich die göttliche Allmacht (des Vaters) die höchste Weisheit (des Sohnes) und die erste Liebe (des heiligen Geistes.)“

Durch den grossen Schöpfungsakt, der ohne Fehl war, ging Form und Stoff entweder rein an sich oder vereinigt hervor und zwar ohne Zwischenraum von Zeit, sowie kein Zeitraum ist zwischen dem Moment, wo ein Lichtstrahl einen Krystall berührt, und dem, wo er ihn ganz erfüllt. Form und Stoff, deren Beziehungen unter einander das Weltall bilden, entstrahlten aber durch einen dreiförmigen Akt (durch eine dreiförmige Wirkung, effetto) aus dem göttlichen Wesen hervor, aber ohne Unterschied der Zeit (v. 30.) sowie drei Geschosse zugleich einem dreisträngigen Bogen entfliegen. Parad. XXIX, 22—30.

Diese drei erstgeschaffenen Dinge waren die reine Form an sich, der reine Stoff an sich, und Form und Stoff vereinigt. Das Wort rein ist hier nicht im engsten Sinne zu nehmen, sowie Dante hier auch nicht pure, sondern purette sagt. Die reinen Formsubstanzen haben immer etwas von Stoff oder Potenz an sich, indem bei ihnen das Sein und das, was sie sind, unterschieden ist. Ebenso haben die Stoffdinge auch etwas von Form an sich, die aber mit der Auflösung derselben aufhört. Die Materie, potenzia, Möglichkeit, ist das nämliche, was im Purgat. XXV, 47, 57, le posse materia disposta a patire genannt wird. Es ist der leitende empfängliche Stoff, welcher werden kann, das Mögliche. Die Form ist das Aktive, Lebende, Bewegende, Ordnende, die Seele. Hier wird sie atto genannt, sonst auch agens, im Purgat. XXV, 41, 47, 52, 57, 89. virtute informativa, virtu attiva, forma disposta a fare, ad organar le posse. Beide Schöpfungsprincipien und ihre Verbindung sind unmittelbar geschaffen.

Diesen erstgeschaffenen Substanzen wurde zugleich auch ihre natürliche Ordnung und ihr Zweck eingeschaffen. Den Gipfel in der Welt bildeten die Substanzen, in welchen der reine Akt hervorgebracht war, die Engel; den untersten Theil erhielt die reine Potenz (die Möglichkeit, die Materie), in der Mitte wird Stoff und Form oder Potenz und Akt durch ein unauflösliches Band verknüpft. Die zweite dieser Ordnungen ist die körperliche Natur, der Stoff, und die dritte hier genannte ist der Himmel. Mit der Schöpfung begann erst Zeit und Raum. Vor ihr war nur Ewigkeit und Unendlichkeit, kein Vorher und kein Nachher, sondern ewige Gegenwart. Parad. XXIX, 19—21.

Alle Dinge in der Welt sind also von Gott geschaffen, aber nicht alle unmittelbar, und dies macht den Unterschied zwischen den erzeugten und den unerzeugten oder eigentlich geschaffenen Dingen. Die letzteren sind nicht nur ihrem Sein, sondern auch ihrem Wesen nach (dem, was sie sind) unmittelbar von Gott. Sie sind die Produkte der allgemeinen Ideen, die nur in der göttlichen Essenz vorhanden sind. Sie sind daher unzerstörbar und unendlich, weil das ihnen unmittelbar aufgedrückte Siegel Gottes sich nicht verändert. Sie sind auch vollkommen frei, weil sie nicht dem Einfluss der erzeugten Dinge (delle cose nuove) unterliegen. Sie sind Gott ähn-

lich in verschiedenen Graden, und je mehr sie es sind, desto mehr strahlt die göttliche Liebe in ihnen. Parad. VII, 64—75.

Zu diesen geschaffenen Dingen gehören die Intelligenzen, die Himmel und die Materie, woraus alle Dinge gebildet sind. Die letztere ist an sich unzerstörbar und unendlich, denn sie ist gleich den Engeln und dem Himmel unmittelbar aus dem ersten Schöpfungsakt hervorgegangen; aber nur in der Potenz. Die Elemente aber und alle Elementardinge werden von der geschaffenen Kraft gebildet und erzeugt (da creata virtù sono informati) und sie gehören nicht zu den geschaffenen Dingen. Der Stoff, woraus sie bestehen, war wohl geschaffen, und so sind sie bei dem Schöpfungsakt in ihrer Ursache und ihrer Möglichkeit (causaliter et potentialiter) entstanden. Aber ihre wirkliche Erscheinung und Entwicklung erfolgt durch die bildende Kraft, die den ursprünglich geschaffenen Gestirnen, Himmeln und Intelligenzen eingeschaffen war. Diese Elemetardinge sind der Zerstörung unterworfen, und von kurzer Dauer. (VII, 126). Selbst die Seele der Thiere und Pflanzen wird aus gemischten Potenzen, die in der Materie sind, durch die Strahlen und die Bewegung der Gestirne erzeugt, während die menschliche Seele unmittelbar aus Gott kommt. Parad. VII, 130—144.

§. 2. Der Himmel.

Der Himmel besteht aus dem edeln Himmelskörper oder dem unerzeugten oder unzerstörbaren Himmelsstoff. Parad. VII, 66—69. Mit dem Himmelsstoff ist eine Himmelskraft verbunden, wie die Seele mit dem menschlichen Leib. Diese Kraft geht von den Intelligenzen aus und ist das belebende Princip des Himmels. Parad. II, 139—141. Er hat sein Daseyn und sein Wesen (das, was er ist) unmittelbar von Gott.

Er hat Stoff und Form (Bewegendes, Belebendes, Seele?), aber im anderen Sinn, als die Elementarkörper. Sein Stoff ist nicht getrennt von ihm zu denken, und seine Form ist gleichsam Gott selbst, daher wird der Himmel gottförmiges Reich genannt. Parad. II, 19. Der Himmel ist der ursächlichen Beziehung nach vor der Zeit gewesen, weil seine Bewegung die Zeit hervorbringt, aber in Hinsicht auf die Dauer zugleich mit der Zeit, weil seine Bewegung in dem Moment der Schöpfung angefangen hat. Seine Bewegung ist die kreisförmige, welche als die vollkommenste ihm allein zukommt.

Sie ist aber keine Ortsbewegung, sondern nur in Beziehung auf die Erde, als Mittelpunkt der Welt betrachtet.

Um diesen Mittelpunkt sind neun Himmelskreise oder eigentlich durchsichtige Hohlkugeln eine in der andern eingeschlossen. Purg. III, 29. Die sieben untersten Himmel gehören den (damals bekannten) Planeten an. Der innerste und nächste um die Erde ist der Mondhimmel, diesen schliesst der Merkurhimmel, diesen der Venushimmel, diesen der Sonnenhimmel, diesen der Marshimmel, diesen der Jupiterhimmel, diesen der Saturnhimmel ein. Der achte Himmel ist der Fixsternhimmel, und der neunte ist der Krystallhimmel, oder das Primum Mobile. Convito II, 4. Alle diese Himmel umschliesst dann der sogenannte Feuerhimmel oder das Empyräum, der eigentliche Sitz der göttlichen Herrlichkeit, der Engel und der seligen Menschen. Dieses Empyräum ist kein Körper, sondern ausser allem Raum umschliesst es die ganze Welt, und reicht in die Unendlichkeit hinaus. Es ist in ewiger Ruhe und besteht aus reinem Licht. Das Primum mobile ist der grösste Körper der Welt. Parad. XXX, 38. und der geschwindeste der Himmel. Alle seine Theile sind erhaben und voll Leben, und durchaus gleichförmig. Parad. XXVII, 99 = 102. Der Fixsternhimmel hat unzählig viele Sterne, von den *sieben* übrigen Himmeln hat aber jeder nur einen Stern. Die Sterne sind das Wesen des Himmels, sie sind in dem Himmel enthalten, von dem nämlichen Stoff, aber mit der meisten Empfänglichkeit für die Einwirkung der höheren Kraft begabt, und nur dadurch von ihrem Himmel überhaupt verschieden. Parad. II, 115 — 120.

§. 3. Die Elementarwelt.

In dem Umkreis der Elementarwelt allein finden sich die zeitlichen und zufälligen Dinge, die aus Form und Elementarstoff bestehen. Sie sind also nur erzeugt oder gebildet (informati); d. h. ihre Form und ihr Stoff sind unmittelbar geschaffen, aber die mannigfaltige Mischung derselben, wodurch eben die verschiedene Eigenthümlichkeit der Dinge hervorgeht, ist erst durch den Einfluss der geschaffenen Dinge, besonders der Gestirne hervorgebracht. Sie füllen daher mit ihrer Wirklichkeit, mit ihrem Leben nicht die ganze Möglichkeit aus, die in Form und Stoff enthalten ist, und es entstehen daher viele Individuen einer Species, und die unerschöpfliche Kraft

des ersten Princips stellt sich bei ihnen nicht durch eine ein- für allemal bewirkte unveränderliche Hervorbringung dar, sondern durch die unablässliche Erzeugung und Zerstörung.

Dante nimmt natürlich die vier Elemente an, Feuer, Luft, Wasser und Erde. Um die Erde, als Mittelpunkt der Welt herum, und noch unter dem niedersten Planetenkreis befinden sich die Kreise der drei übrigen Elemente.

Dante hat auf seiner Wanderung durch das Paradies besonders den obersten Elementarkreis oder den Feuerhimmel näher bezeichnet. Er befindet sich an der innern Gränze des Mondhimmels, und ist die eigentliche Stätte des Blitzes, von wo aus dieser, gegen seine Natur zuweilen auf die Erde herabfällt. Parad. I, 79—81, 92, 114, 133. Die Erschaffung der Elementarwelt in ihrer ursprünglichen Gestalt theilt sich in drei aufeinanderfolgende Akte: 1) Das Schaffen (opus creationis, im Anfang schuf Gott Himmel und Erde). 2) Das Unterscheiden (opus distinctionis, die drei ersten Schöpfungstage. Dies ist es, was Dante das Wallen Gottes über den Wassern nennt. Parad. XIX, 21.) 3) Das Schmücken, (opus ornatus, die drei letzten Schöpfungstage). Diese Schöpfungstage, worin sich die Elementarwelt aus ihrer ursprünglichen auch geschaffenen Potenz, aus den ursprünglichen Samenkräften zu der wechselvollen Wirklichkeit entwickelte, fanden nach dem Fall der Engel statt. Diess schliesst sich aus Parad. XXIX, 51—54. Die Empörung der Engel und ihr Sturz in die Hölle trübte die Elementarwelt, il sugetto dei vostri elementi. Die andern Engel, die gehorsam blieben, begannen aber sogleich ihre Kunst, d. h. den Kreislauf der Himmel, wodurch die Elementarwelt geordnet und geschmückt wurde.

Die Reihenfolge der Schöpfung ist also folgende:

1) Unmittelbare Erschaffung: Engel, Himmel, Erde in ihrer Potenz, in ihren Elementarkräften im chaotischen Zustand und die Zeit.

2) Durch die Empörung, Sturz des Lucifer auf die noch wüste Erde. Auf der Westseite derselben bildet sich Wasser, und der Fegfeuerberg mit dem irdischen Paradies; auf der Ostseite Land und in der Mitte die Hölle; vor der Hölle waren also nur die unter 1) geschaffenen ewigen Dinge. Inf. III, 7.

3) Durch den Kreislauf der Himmel die sechs Tage der Erzeugung und Schmückung der irdischen Dinge.

4) Die unmittelbare Erschaffung des Menschen als Schluss der Schöpfung.

§. 4. Die Natur.

Natur ist das gesammte Walten der bildenden und zeugenden Kräfte in der untern Sphäre, besonders der Kreislauf der Gestirne, und ihre Einwirkung auf die Elementarwelt. Die Materie an sich ist nur als Vermögen von Gott unmittelbar geschaffen. Ihre Wirklichkeit und deren beständige Wechsel lässt Gott durch die Naturkräfte gebildet werden, welche Stoff und Form einander zuführen und vermischen. Daher wird die Natur die göttliche Kunst genannt, gleichsam die Tochter Gottes, die in seinem Intellekt ihren Ursprung hat. Inf. XI, 99. 105.

Diess ist wohl gewissermassen analog der Eintheilung der drei Thätigkeiten, in welchen der menschliche Geist lebendig ist: dem Denken, Handeln und Bilden. Das Denken kommt dem speculativen Verstand zu, Handeln und Bilden aber ist der Zweck des praktischen Verstandes. Das zu Handelnde wird durch Weisheit geordnet, das zu Bildende durch Kunst. So wären also die Kunst und Weisheit gewissermassen Töchter des göttlichen speculativen Verstandes.

Sowie aber die Kunst in drei verschiedenen Graden gefunden wird, in dem Geist des Künstlers, in dem Werkzeug, und in dem durch Kunst geformten Stoff: so sehen wir auch die Natur in dreierlei Graden, in dem Geist des ersten Bewegers, der Gott ist, dann in dem Himmel als dem Organ, vermittelst dessen das Bild der ewigen Güte in der wogenden Materie entwickelt wird, und in der Materie. Monarchia II, 2.

Der Kreislauf der Himmel und ihrer Gestirne ist also die Ursache der Hervorbringung und des Daseins der niederen Welt. Die Form aller Dinge liegt in den Sternen, als den Werkzeugen des grossen Weltkünstlers Parad. II, 127. X, 7. Sie vermitteln besonders den unaufhörlichen periodischen Wechsel der Erzeugung und Zerstörung. Dazu ist die mehrfache und verschiedne Bewegung der Himmelskörper nöthig, der gegen den Aequator schief gerichtete Zodiakus, auf dem die Planeten kreisen, die periodische Entfernung und Annäherung der Sonne, die Schraubenlinie, die sie beschreibt, der mannigfaltige Stand der Sterne untereinander, der eben durch

die Neigung des Aequators und der Ekliptik gegen einander bedingt wird. Einiges von dieser verschiedenen Stellung und Bewegung der Himmel und ihrer Sterne hat Dante im Convito II, 4. besonders in Bezug auf die Venus angedeutet. Alle neun Himmel als durchsichtige Hohlkugeln haben jeder seine zwei Pole und ihren Aequator, und drehen sich in verschiedener Schnelligkeit um ihre Achse, die durch die Erde, als den Mittelpunkt der Welt geht. Das Primum Mobile und der Fixsternhimmel theilen ihre Bewegung den übrigen, von ihnen eingeschlossenen Himmeln mit. Ausser dieser haben aber die Planetenhimmel noch ihre eigenthümliche Bewegung, die von ihrer mannigfachen Stellung bedingt wird. Dass der Planet, als der edelste Theil auf dem Aequator seines Himmels befestigt sei, glaubt Dante wenigstens von der Sonne. Bei dem Venushimmel aber verhält es sich anders. An den Aequator des Venushimmels ist nicht der Planet selbst, sondern der unsichtbare Mittelpunkt eines ebenfalls unsichtbaren, und natürlich mit jenen Himmeln nicht concentrischen, Kreises befestigt. Dabei ist zu bemerken, dass der dritte und vierte Himmel sich in vollkommen gleicher Zeit um ihre Axe drehen, und dass eine von der Erde aus durch jenen auf dem Aequator des dritten Himmels befestigten Mittelpunkt gezogene Linie in dem vierten Himmel der Sonne genau diesen letzteren Planeten treffen würde. Der erwähnte unsichtbare Kreis heisst Epicyclus der Venus. Dieser dreht sich in 348 Tagen um seinen Mittelpunkt, und erst auf ihm ist der Planet Venus, der dann wieder eine Umdrehung um seine eigne Achse hat. Da der Mittelpunkt des Epicyclus stets der Sonne gegenüber bleibt, so ist klar, dass der auf der Peripherie befindliche Planet während der einen Hälfte der Umlaufszeit zur einen, und während der andern zur andern Seite der Sonne erscheinen und desshalb als Abend- oder als Morgenstern gelten muss. Witte zu Dante's lyr. Gedichten. S. 64. Convito II, 4. Dieses Durchkreuzen des Zodiakus der Planeten mit dem Aequator des Fixsternhimmels wird von der niederen Welt zu ihrer lebendigen Entwicklung laut verlangt, und in ihm wird die grosse Kunst des Meisters der Welt erkannt. Wenn die Bahn der Planeten nicht schief wäre, so würde viele Kraft im Himmel umsonst sein, und fast jede Potenz auf der Erde ohne Entwicklung zur Wirklichkeit bleiben, und wenn ihr Lauf mehr oder weniger vom rechten abwiche, so würde die Ordnung fehlen oben und unten in der Welt. Parad. X, 7—21.

Nach ihrer verschiedenen Entwicklung auf die Hervorbringung und Erhaltung der Welt theilen sich die Himmelskreise auf folgende Art ein: 1) das erste Bewegende , das Empyräum, als das Werkzeug, durch welches die Himmelskraft sich auf die unteren Dinge bewegen kann. Das Empyräum ist der oberste Himmel, der alle Körper umfasst und von nichts umfasst wird. Er ist von Gluth und Liebe erfüllt, und der Gegenstand der ewigen Sehnsucht für die übrigen Himmelskreise, und die ganze Welt. Parad. I, 76. In ihm bewegen sich alle Körper, er selbst aber verharrt in ewiger Ruhe, weil er in allen seinen Theilen vollkommen befriedigt ist. Denn Alles, was sich bewegt, hat einen gewissen Mangel, und nicht sein ganzes Sein zugleich. Die andern Himmel bewegen sich wegen irgend eines ihrer Theile, der nicht jene Stelle hat, wonach er sich sehnt und strebt. Und weil jeder ihrer Theile, so lange er nicht jede Stelle des Empyräums, nach deren inniger Verbindung er sich so heftig sehnt, erlangt hat (was unmöglich ist), sich nach andern hinbewegt, so ruhen die Himmel nie. Convito II, 4. Brief an Cangrande. §. 25. Er ist ein Kreis von Licht und Liebe, der von keiner körperlichen Substanz Kraft (Einfluss, Eindruck) empfängt (virtutem recipit), auf den nichts einwirkt, als die Gottheit unmittelbar Parad. XXVII, 112—114. Purgat. XXVI, 61. Parad. XXX, 38. Er wird Empyräum genannt, Feuerhimmel, nicht weil in ihm materielles Feuer, sondern geistiges Feuer, die heilige Liebe ist. Er ist der Himmel der Wonne des Herrn. Er empfängt am meisten von dem Licht und der Herrlichkeit Gottes, denn er enthält Alles, und wird von Nichts enthalten. Convito II, 4. Brief an Cangrande §. 24—27. Er ist der Sitz Gottes, ruhig und friedlich, queto e pacifico, und der Sitz der seligen Geister nach dem Ausspruch der Kirche, welche keine Lüge sagen kann und Aristoteles scheint es selbst zu sagen, wenn man ihn recht versteht. Convito II, 4. (Diess bezieht sich gewiss auf Aristoteles De coelo I, c. 9., welche ganze Stelle Dante in Parad. XXVII, 107 ff. zur Beschreibung des Empyräums benutzt hat. Er ist nicht im Raum, sondern nur im ersten Geiste, in der Protonoe gebildet (formato solo nella prima mente). Convito II. 4.

2) Das Unterscheidende, das Primum Mobile, welches das Seyn der Dinge nach ihrer wesentlichen innern Verschiedenheit unterscheidet, die der äussern Gestalt vorhergeht. Das Primum Mobile

bewegt sich mit einer fast unbegreiflichen Schnelligkeit innerhalb des Empyräum, weil jeder Theil desselben ein glühendes Verlangen hat, sich mit jedem Theil des Empyräums zu vereinigen. Convito II. 4. Parad, I. 76. XXVII, 99. Es ist die Gränze der Natur in dem Weltall, denn von ihm beginnt alle Bewegung, die dann die untern Kräfte auf die Elementarwelt wirksam macht. Es befindet sich auch an keinem Ort, denn das Empyräum, das ihn umschliesst, ist ausser Zeit und Raum, der Sitz des göttlichen Geistes, dessen Liebe dieses Primum Mobile umdreht, und dessen Kraft durch ihn auf die andern Himmel wirkt. Parad. XXVII, 106—111.

Das Primum Mobile ist das Mass für die Bewegung aller andern Kreise. In ihm hat die Zeit ihre Wurzel, in den andern Kreisen ihr Laub; d. h. ausser ihm ist keine Zeit, es macht die Zeit im Allgemeinen. Die kleinern Zeitbestimmungen und Abtheilungen, wie Jahre, Monate, Tag und Nacht etc. geschehen durch die andern Kreise. Parad. XXVII, 115—120. Von diesem Himmel geht also alle Bewegung in der Welt aus zwischen dem festen Mittelpunkt der Welt, der Erde, und dem ebenfalls festen und ruhigen Empyräum. Vermittelst der Bewegung des Primum Mobile werden alle übrigen Himmel von dem obersten Beweger, Gott, in allen ihren Theilen, Bewegern und Bewegungen geordnet. Monarch. I, 11. In seiner Kraft ruht also das Dasein aller Dinge in der Welt, die er umschliesst. Parad. II, 112. Daher wird er der königliche Mantel aller Hüllen des Universums genannt, der von Gottes Athem und Schöpferkraft am meisten glüht und belebt wird. Parad. XXIII, 112.

3) Der Fixsternhimmel mit seinen mannigfachen Sternbildern muss das allgemeine Sein der Dinge, das in der Kraft des vorigen Kreises, des Primum Mobile liegt, in eine Mannigfaltigkeit von getrennten Wesen vertheilen und dadurch die Entwicklung des Allgemeinen, das aus der göttlichen Idee in das Primum Mobile hervortritt und sich dort schon unterscheidet, zu einer unendlichen Menge von Individuen bewirken. Parad. II, 115—117. Diess wird in der folgenden Stelle so ausgedrückt: „Er empfängt in sich das Bild des tiefen Geistes, der ihn bewegt und wird zu seinem Siegel, und wie die Seele in dem menschlichen Körper durch verschiedene Glieder den verschiedenen Kräften angemessen sich verbreitet, so entwickelt die bewegende Intelligenz ihre Kraft vervielfacht durch

die mannigfachen Sternbilder dieses Himmels.“ Parad. II, 130—138. Er hat daher nur eine Bewegung von Osten nach Westen, aber eine Menge Sterne, als die edelsten Kerne von ihm verschieden aber in ihm enthalten.

4) Die sieben Planetenhimmel befähigen durch verschiedene Beziehungen und Einflüsse, die aus dem allgemeinen Sein hervorgegangenen getrennten und unterschiedenen Wesen (le distinzion) zu dem ihnen gesetzten Ziel und die Samenkräfte in der Elementarwelt zur lebendigen Entwicklung. Parad. II, 118—120. Jeder Planetenhimmel hat nur Einen Stern, aber verschiedene Bewegungen. Durch diese kommt er in verschiedene Verbindung mit den verschiedenen Sternbildern des Fixsternhimmels und durch diese Wechsel der Stellung wird seine verschiedene Wirkung in der Elementarwelt erzeugt. Purg. XX, 13, XXX, 109. So z. B. Mars, wenn er zu seinem Leuen zurückkehrt, um sich unter dessen Fuss neu zu entflammen. Parad. XVI, 38. Der Mars ist es auch, der die verhängnissvollen feurigen Meteore aussendet. Daher sein mehr oder minder glänzendes Roth und die grössere oder geringere Dichtigkeit der ihm folgenden entzündeten Dünste als wichtige Vorzeichen seiner Wirksamkeit gedeutet wurden. Convito II, 14. Inf. XXIV, 145. Purg. II, 13. Parad. XIV, 85.

So hat auch der Stand der Sonne im Zeichen der Zwillinge bei Dante's Geburt eine grosse Bedeutung für dessen geistige Entwicklung. Parad. XXII, 112—117. Am meisten unter den Planeten wird die Sonne genannt. Sie ist die grösste Dienerin der Natur, die mit des Himmels Kraft die ganze Welt stempelt, die alle Himmel und auch die Fixsterne erleuchtet (Parad. XX, 6. XXIII, 30.) und mit ihrem Licht die Zeit eintheilt, die durch ihre Umdrehung in Schraubenlinien die Tage wachsen und abnehmen lässt. Parad. X, 28—30. Sie ist der Vater alles irdischen Lebens. Parad. XXII, 116, der Vater des Menschengeschlechts. Parad. XXVII, 137. Mit dem Rebensaft vereint, zeugt sie den Wein. Purg. XXV, 77. — Je näher der Himmel an seinem Aequator ist, desto edler ist er im Vergleich zu seinen Polen (nobile; die gewöhnliche Lesart an dieser Stelle ist mobile, welcher auch Philalethes Parad. V, 86 not 14. gefolgt ist. Dante kann aber unmöglich haben sagen wollen, der Himmel sei beweglicher, weil er mehr Bewegung habe), weil er mehr Bewegung, mehr Thätigkeit, mehr Leben und mehr Form

hat, und mehr von dem Himmel berührt, der über ihm, und darum kraftvoller ist. Convito II, 4. Parad. V, 86. 87.

So reihen sich also alle diese Weltorgane stufenweise, so dass sie von oben nehmen und nach unten wirken. Parad. II, 121. Je vollkommener der Stoff, je edler die Form, je entsprechender das Zusammentreffen beider ist, um so edler, dauernder wird das Produkt derselben. Manche Formen versinken so tief in den Stoff, dass das Licht der Intelligenz gleichsam verdunkelt in ihnen erscheint. Sie bilden dann keine Seelen, sondern blosse Naturformen, die Formen der unorganischen Wesen. Ist Stoff und Form edler, und das Gemisch beider befähigt, so zieht aus ihnen der Strahl und die Bewegung der Gestirne die Thiere und Pflanzen mit ihren Seelen. Parad. VII, 139—141.

Von der Verbreitung der Pflanzen ist im Purgat besonders die Rede. Das irdische Paradies auf der Spitze des Fegfeuerberges ist voll von jedem Samen, und hat jede Frucht in sich. Das Land bringt die Gräser, Blumen und Sträucher durch sich selbst, d. h. ohne Samen hervor. Purgat. XXVII, 134. XXVIII, 69. Die Erde, der Stoff und die Form sind also hier durch Gottes Kraft gewissermassen unmittelbar befähigt, und durch seine Organe, die Himmel mit ihren Gestirnen, zusammengeführt und belebt worden. Durch die Bewegung des obersten Himmels, der die ganze Welt mit sich führt, bewegt sich auch die Luft in diesem irdischen Paradies, und macht den dichten Pflanzenwald rauschen. Die von diesem Zug getroffenen Pflanzen schwängern mit ihrer Kraft die Lüfte, welehe sie dann in ihrem Kreislauf ringsumher auf die übrige Erde zerstreuen. Wo nur ein Boden für die Aufnahme dieser Kräfte befähigt, und der Himmel günstig ist, so empfängt und zeugt er verschiedene Pflanzen mit verschiedenen Kräften. Purg. XXVIII, 106—120.

Auch bei der Erzeugung des Menschen wirken die Gestirne mit, denn ihre Kraft verbindet sich mit der Kraft der zeugenden Seele, und ruft aus der von den Elementen gezeitigten Potenz des Samens die neue Seele zum Leben hervor. Den Menschen erzeugt der Mensch und die Sonne, und das Menschengeschlecht ist ein Sohn des Himmels. Monarch. I, 11. Der verschiedene Stand der Gestirne, und ihre immer ändernde Wirkung bei der Erzeugung trägt am meisten zu der Verschiedenheit der Mensehen bei. Convito IV, 21. Der Zweck dieser Einwirkung der Gestirne ist eine angemessene

Vertheilung der Fähigkeiten unter die Menschen, wodurch allein die menschliche Gesellschaft bestehen kann. Parad. VIII, 97—132.

Die Gestirne vermitteln durch ihre Einwirkung die instinktmässigen Bewegungen, die der Willensausübung vorangehen. Daher fällt ein Theil des Ruhmes der Anlagen und des Verdienstes guter und des Tadels böser Handlungen auf die Gestirne zurück. Parad. IV, 58. Wegen dieses Einflusses hat man ihnen früher göttliche Kraft beigelegt, und sie göttlich verehrt. Parad. IV, 58—63. VIII, 1—9. Doch ist ihre Einwirkung auf den menschlichen Willen, der seiner Natur nach frei ist, nicht unmittelbar, sondern nur so, dass die körperlichen Organe, worauf sie wirken, eine Rückwirkung auf den menschlichen Geist äussern. Stärker ist schon ihr Einfluss auf den menschlichen Verstand, da dieser seine Erkenntniss aus den sinnlichen Wahrnehmungen schöpft.

Diese Bewegungen und Einwirkungen des Himmels und der Gestirne sind wohl in Bezug auf die Elementarwelt zufällig zu nennen. Zufällige Dinge nennt Dante alle Erzeugnisse, die des Himmels Umschwung hervorbringt mit und ohne Samen. Parad. XIII, 63—66. Aber sie sind doch von Gott vorhergesehen; denn die Vorsehung besteht darin, dass Gott alle Dinge zu ihrem Zweck ordnet. Er lässt seine Vorsehung in den grossen Weltorganen zur Kraft werden, dass sie auf die untern Dinge wirken. Und nicht nur die Naturen (Wesen, Potenzen) sind in dem göttlichen Geist vorgesehen, sondern zugleich auch ihre Dauer und ihre Entwicklung zum Leben, die durch die Weltorgane bewirkt wird. Was daher diese Wirkung der Weltorgane hervorbringt, das gelangt befähigt zu seinem vorgesehenen Ziel. Wenn es nicht so wäre, so würde die Wirkung des Himmels nicht Kunstwerke sondern Trümmer erzeugen. Parad. VIII, 97—108. Nach der verschiedenen Kraft ihrer Wirkungen haben die Himmelskörper auch eine verschiedene Grösse und glänzen in verschiedenem Licht. Die Ursache wird bei der Intelligenz erklärt. Diess ist besonders am Fixsternhimmel dargestellt. Parad. II, 61—78.

Alle Dinge in der Welt, sowohl die unmittelbar geschaffenen ewigen, als auch die mittelbar durch Zusammenwirken von Form und Stoff durch des Himmels Bewegungen hervorgebrachten Dinge bewegen sich nach dem ihnen von Gott gesteckten Ziel. Gott selbst ist die Endursache jeder Bewegung, und auch das Ziel derselben.

Er ist der Gegenstand der Sehnsucht, die alle Weltorgane erfüllt und ihnen die Dauer gibt. Die Form aber, in der die Sehnsucht gestillt wird, in der die Welt Gott ähnlich wird, ist die von Gott eingesetzte Ordnung, in welcher alle Dinge untereinander stehen. Parad. I, 103.

Das grosse Prinzip, welches nun diese ganze Ordnung erhält, welches die Bewegung der ganzen Welt veranlasst, und ihr eine ewige Dauer gibt, ist der jedem Ding eingeschaffene Trieb (appetitus), die Sehnsucht nach den höhern und vollkommenern Dingen, oder wie diese Regung bei den edlern Geschöpfen heisst, die Liebe. Parad. I, 109. Liebe ist das erste und letzte Wort des Weltsystems, sie ist es, die Alles erfüllt, ordnet und bewegt. Der Gegenstand dieser Liebe ist Gott selbst. Er giesst seine Liebe durch die ganze Welt aus, und gibt davon jedem Geschöpf soviel, als es nach seiner Natur Empfänglichkeit dafür hat, wie es dem Urquell durch verschiedene Geschicke bald näher, bald ferner ist, den Intelligenzen, Menschen, Thieren, Pflanzen und unorganischen Geschöpfen. Die Herrlichkeit Gottes durchdringt das Weltall, und erglänzt an einem Ort mehr, am andern weniger. Parad. I, 1., sowie die Sonne ihr Licht den verschiedenen Geschöpfen mittheilt, und von jedem verschieden aufgefasst wird. Convito III, 7. Purgat. XV, 67—75. Parad. XXXI, 22.

Gott legte sein Ebenbild in die bewundernswürdige Ordnung, welche die Form der Welt ist; er liess seine Spuren in den Wesen zurück, woraus sie besteht, indem er ihnen nach Mass ihrer Vollkommenheit einen Trieb gab, durch den sie auf angemessene Weise zur allgemeinen Ordnung beitragen. So lässt ein mächtiger Antrieb jedes Geschöpf das grosse Meer des Daseins nach verschiedenen Häfen durchlaufen. Derselbe Trieb trägt das Feuer aufwärts zu der Gränze des Mondhimmels, Parad. IV, 77. 78., er verdichtet die Erde, und zieht sie nach dem Mittelpunkt zusammen, er macht die Herzen schlagen, und erfüllt die Geister mit der Sehnsucht nach dem Höchsten. Liebe erfüllt und befriedigt das ewig ruhige Empyräum, Liebe und Sehnsucht treibt den Kristallhimmel zu der erstaunlichen Geschwindigkeit. Parad. I, 109—126.

Die Güte Gottes also, jedes Schlechte (jede Missgunst, Lieblosigkeit, livore) verschmähend, sprüht die eigne Glut aus sich hervor, und entwickelt ihre ewigen Herrlichkeiten, so dass, was von

ihr unmittelbar ausfliesst, unendlich und vollkommen ist. Parad. VII, 64—69. So sind auch die Urkeime in der Elementarwelt. Aber in ihrer Entwicklung zum individuellen Dasein finden sich manche Störungen, die Gott wohl vorhersieht, und vorher weiss, die aber nicht in der Uridee liegen, sowie öfters das Gebilde der Absicht des Künstlers nicht entspricht, weil der Stoff taub ist, darauf Antwort zu geben. Parad. I, 127. Stoff und Führung (Stellung) der Gestirne sind nicht immer die gleichen, und darum erglänzt ein solches Erzeugniss bald mehr, bald weniger unter der Idee in dem göttlichen Geiste. — Die Natur gibts immer mangelhaft gleich dem Künstler, der die Uebung der Kunst noch hat, während die Hand ihm zittert. Parad. XIII, 67—78. Was also auf der Erde in der Materie fehlerhaftes geschieht (peccatur), das kann nur durch die Materie gesündigt werden, gegen die Absicht Gottes und des Himmels, die beide vollkommen sind; was aber in den untern Dingen gut ist, das kann nicht von der Materie selbst sein, die nur als Vermögen existirt, sondern von Gott und dem Himmel als dessen Werkzeug. Monarch. II, 2. Die Bewegungen der Himmelskörper und ihre Einwirkungen sind nicht zufällig, sondern innerlich nothwendig, und stammen von einem Normalprinzip her, welches sie belebt, ihnen seine Kraft mittheilt, und welches die verschiedene Grösse und den Glanz den Gestirnen gibt. Dieses Formalprincip sind die Intelligenzen. Parad. II, 127.

Zweites Kapitel.

Die Intelligenzen.

§. 1. Ihre Natur im Allgemeinen.

Die Bewegung der Himmelskörper und ihre Wirkung wird durch die Intelligenzen verursacht, und zwar hat jede Bewegung ihre Intelligenz. Parad. XXIX, 52. Die Intelligenzen, oder nach der Volkssprache Engel sind nur Ideen, oder von der Materie getrennte Substanzen. Convito II, 5. Sie sind nicht vielseitiger Richtung fähige, also frei darunter wählende Persönlichkeiten, denn ihr geistiges Wesen (intelletto) ist nur Eins, und unwandelbar, also nur einer und unwandelbarer Anwendung fähig. Sie haben daher nicht wie die Menschen die zwei Arten von Lebensrichtung, das active und das contemplative Leben zugleich, folglich auch nicht die zwei

Glückseligkeiten zugleich, die des activen und contemplativen Lebens; sondern es gibt verschiedene Gattungen Intelligenzen für die eine und bestimmte Gattungen für die andre Art von Lebensrichtung. Convito II, 5. Sie stehen daher nur wenig höher als der Mensch, d. h. in seiner edlern Natur betrachtet. Der menschliche Adel hat den Vorzug vor dem der Engel durch die Mannigfaltigkeit seiner Aeusserungen, die intellektuellen und moralischen Tugenden, die guten Neigungen und lobenswerthen Leidenschaften und die körperlichen Vorzüge, welche alle unter einer einfachen Substanz zusammengefasst und vereinigt sind. Der Adel der Engel hat den Vorzug, dass er in seiner Einheit göttlicher ist. Convito IV, 19.

Die activen Intelligenzen erkennen wir aus ihren Wirkungen (Bewegung der Himmelssphären). Das Dasein derjenigen Engel, die nur in der Speculation leben, wird daraus geschlossen, dass das speculative Leben göttlicher und gottähnlicher, also mehr von Gott geliebt, folglich mehr Wesen von Gott ertheilt ist, als das active Leben. Convito II, 5. Und zwar übersteigt die Menge dieser Engel alle Zahl und alle Gedanken. Parad. XXIX, 130. XXVIII, 92.

§. 2. Erschaffung der Intelligenzen.

Die Intelligenzen sind mit der Welt geschaffen worden, und zwar ihrer ganzen Substanz nach unmittelbar von Gott als causa producens. In ihrer Ewigkeit vor Zeit und Raum offenbarte sich die göttliche Liebe in neun Lieben. Diesem Akt ging kein Vorher noch Nachher voraus. Sie wurden aber gleichzeitig mit der Welt geschaffen durch den einen grossen Akt, der Form und Stoff zugleich hervorgehen liess. Sie gingen damals gleichsam als reine Form hervor, haben aber doch etwas Stoffartiges, etwas von Potenz, und ihr Sein trennt sich von ihrem Wesen. Sie wurden daher in der Ordnung der Dinge, die zugleich mit der Erschaffung der Welt festgesetzt war, an die oberste Stelle gesetzt, und im Empyräum geschaffen. Parad. XXIX, 13—48.

§. 3. Geistige Natur der Intelligenzen.

Den Engeln fehlt das, was den Menschen die höchste Kraft ist, nämlich die aus sich heraus thätige Verstandeskraft (potentia sive virtus intellectiva), denn sie sind nur gewisse Intelligenzgattungen

(species intellectuales), jede Intelligenz ist eine Species für sich. Ihr Intellekt ist also nur in einer Richtung, nur zu einer Verrichtung anwendbar. Ihr Sein ist nichts anderes, als das Verstehen ihres Wesens (intelligere quid est, quod sunt) was ohne Unterbrechung geschieht, weil sie sonst nicht ewig wären. Monarchia I, 4.

Das Erkenntnissvermögen der Intelligenz ist folgendermassen beschaffen: Gott hat seine Kraft durch die ganze Welt ausgegossen, theils in direktem Strahl unmittelbar in die Intelligenzen, theils vermittelst derselben durch Widerglanz in die Dinge. So erkennen also die Intelligenzen die Dinge über sich und unter sich, je nach ihrem Rang, denn sie erkennen Gott als ihre Ursache, und erkennen das, was unter ihnen ist, als ihre Wirkung. Und weil Gott die universelle Ursache aller Dinge ist, und alle Dinge kennt, so erkennt auch die Intelligenz durch ihn die Dinge, und schaut sie in ihm je nach ihrer Natur, und mehr oder weniger erhabenen Stellung, Convito III, 6 (sowie die Thronen Gottes Richtersprüche erkennen. Parad. IX, 61). Oder wie es im Paradies ausgedrückt ist, sie schauen die Ordnung, in der alle Dinge in der Welt zu einander stehen, und die eben die Form ist, durch welche das Weltall Gott ähnlich wird; sie schauen darin die Spur der göttlichen Kraft als das Endziel der Weltordnung. Parad. I, 103. Die Engel wenden aber ihren Blick nie von Gottes Antlitz, ihr Schauen ist daher nie unterbrochen von einem neuen Gegenstand, daher brauchen sie auch keine Erinnerung wegen getheilter Gedanken. Parad. XXIX, 76—81. Diess ist an einem Beispiel erklärt: Alle Intelligenzen kennen die menschliche Gestalt, insofern sie dem göttlichen Geist voraus (ideell, per intenzione) geordnet ist (regolata). Am meisten kennen die menschliche Gestalt die bewegenden Intelligenzen, weil sie die besondere Ursache dieser und jeder allgemeinen Form sind. Und sie kennen sie in möglichster Vollkommenheit als ihre Regel und Muster. Und wenn die nach diesem Muster zum Einzelwesen hervorgegangene menschliche Form (forma umana, esemplata e individuata) nicht vollkommen ist, so ist es nicht ein Fehler des Musters, das die Intelligenz angeschaut hat, sondern der Materie, welche individuell ist, individuata, d. h. welche der bildenden Ursache eine von allen Seiten begränzte Passivität und dann wohl auch ihre individuelle Thätigkeit entgegensetzt. Conv. III, 6.

Sie können daher nicht alles mit Sicherheit erkennen; und diess ist auch der Fall mit den zukünftigen Dingen. Diese erkennen sie

aus ihren Ursachen, daher nur dasjenige mit Sicherheit, was nothwendig aus jenen Ursachen erfolgt. Was gewöhnlich daraus folgt, können sie nur durch Conjecturen, was selten folgt, gar nicht erkennen, wenn ihnen beides nicht besonders geoffenbart wird. Besonders können sie die Geheimnisse der Gnade und der Prädestination nicht durch ihre natürlichen Kräfte, sondern nur durch die übernatürliche Mittheilung des Worts erkennen. Parad. XX, 70, 133—135. Selbst die Seraphim können den Abgrund des göttlichen Entschlusses nicht ganz durchdringen. Parad. XXI, 91—96. Solche Offenbarungen und tiefere Geheimnisse werden zunächst den höhern Ordnungen mitgetheilt und die niedern erhalten sie dann von diesen gleich wie von Spiegeln. Parad. IX, 61—63. S. auch X, 49, XVII, 37—45. Der Kreis der obersten Engel, der Seraphim wird daher der Kreis genannt, der am meisten liebt und weiss. Parad. XXVIII, 72.

Sich selbst erkennen die Intelligenzen durch ihr eigenes Wesen; ihr Sein ist das Verstehen ihres Wesens. Gott aber durch sein eigenes Wesen können sie so wenig durch ihre natürlichen Kräfte erkennen, als der Mensch. Doch ist ihre Erkenntniss Gottes viel unmittelbarer, gleich wie durch ein Bild in einem Spiegel, daher sie mit einem solchen oft verglichen werden. Die vollkommene Anschauung und Erkenntniss Gottes wird im Kapitel von dem Aufenthalt der Seligen erklärt.

Die Intelligenzen sind nicht freiwählende Persönlichkeiten; sie haben aber doch die Freiheit der Wahl in vollkommenerem Sinn als der Mensch, obgleich ihr Wille unveränderlich ist, weil das Urtheil dieses Willens, das die Mitte zwischen dem Auffassen und dem Begehren hält, nicht von den Begierden angeregt wird, sondern in freier Thätigkeit die Begierden anregt. Monarchia I, 14.

Als einige Engel sich empörten, blieben die meisten bescheiden und erkannten sich als Geschöpfe derjenigen Güte, die sie geschaffen hatte, so vieles zu begreifen. Daher ward ihr Blick erhoben durch die leuchtende Gnade und durch ihr Verdienst, so dass sie vollen und festen Willen haben. Parad. XXIX, 58, und ihre freie Liebe genügt, um der ewigen Vorsehung zu folgen. Parad. XXI, 74.

Das Verdienst der Engel ist, die Gnade, die ihnen zu Theil geworden ist, angenommen zu haben. Der Engel bedurfte zur Erwerbung der Vollkommenheit im Moment seiner Schöpfung nur eines einzigen actus caritatis, während der Mensch zur succes-

siven Entwicklung der Gnade unter dem fortwährenden Zufluss derselben geschaffen ist. Die successive Entwicklung, der motus discursivus unterscheidet den Menschen von dem Engel, der seine Vollkommenheit sogleich von der Natur hat.

§. 4. Eintheilung und Sitz der Engel.

Die Intelligenzen sollen die göttliche Herrlichkeit entweder betrachten oder dieselbe verwirklichen. Daher gibt es zweierlei Arten von Intelligenzen, contemplative und aktive. Nach der speciellen Weise ihrer Betrachtung und Verwirklichung werden sie aber noch, ohne Beziehung auf die obige Unterscheidung eingetheilt und in die verschiedenen Theile des Himmels geordnet, nämlich in drei Hierarchien, d. h. heilige und göttliche Fürstenthümer (principati) und jede wieder in drei Ordnungen, daher in allem folgende neun Ordnungen von Intelligenzen sind:

A. Die oberste Hierarchie begreift die Seraphim, die Cherubim und die Thronen des göttlichen Antlitzes (troni del divino aspetto).

B. Die zweite Hierarchie die Herrschaften (welche Fürsten göttlich machen, (Dominazioni), die Kräfte (Virtudi) (die Wunderwirkenden) und die (über böse Geister siegenden) Mächte (Potestadi).

C. Die unterste Hierarchie, die Fürstenthümer (principati, welche den Fürsten Gottes Willen verkünden), die (zu wichtigen Botschaften bestimmten) Erzengel, und (die gewöhnlichen Boten) die Engel. Parad. XXVIII, 115—126.

Der Hauptgegenstand ihrer Spekulation ist die Zahl der Hierarchien und ihrer Ordnungen, also das göttliche Wesen selbst. Die göttliche Majestät besteht aus drei Personen, welche eine Substanz haben. Daher kann man sie auf dreierlei Art schauen.

1) Man kann die höchste Macht des Vaters schauen, diess thut die oberste Hierarchie.

2) Die höchste Weisheit des Sohnes schaut die zweite Hierarchie.

3) Die höchste Liebe des heiligen Geistes beschaut die unterste Hierarchie, die uns als die uns nächste die Güter reicht, welche sie empfängt.

Aber jede Person der Dreieinigkeit kann dreifach geschaut werden, in sich selbst oder in ihrer Beziehung zu den andern; daher zerfällt jede Hierarchie in drei Ordnungen, welche verschiedene Spekulation haben.

1. Die oberste Hierarchie schaut also die höchste Macht des Vaters. Der Vater kann aber geschaut werden:

a) nur in Rüksicht auf sich selbst; dies thun die Seraphim, welche also mehr als alle übrigen Engel von dem Urgrund schauen.

b) Der Vater in seinem Verhältniss zum Sohn, d. h. wie er von ihm sich trennt, und mit ihm sich vereinigt, dies schauen die Cherubim.

c) Der Vater, wie von ihm der heilige Geist ausgeht, von ihm sich trennt, und mit ihm sich vereinigt, dies schauen die Thronen (troni). Im Convito hat Dante die Thronen anders gesetzt.

2. Die zweite Hierarchie schaut den Sohn und zwar:

a) Die Herrschaften (dominazioni) den Sohn an sich.

b) Die Kräfte (virtudi) den Sohn im Verhältniss zum Vater.

c) Die Mächte (potestadi) den Sohn im Verhältniss zum heiligen Geist.

3. Die unterste Hierarchie schaut den heiligen Geist und zwar:

a) Die Fürstenthümer, den heiligen Geist an sich.

b) Die Erzengel, den heiligen Geist im Verhältniss zum Vater.

c) Die Engel den heiligen Geist im Verhältniss zum Sohn.

Diese neun Ordnungen sind unter die neun Himmel vertheilt, und zwar so:

Die Engel bewegen den Mond, die Erzengel den Merkur, die Fürstenthümer die Venus. (unterste Hierarchie.)

Die Mächte bewegen die Sonne. (In der Sonne ist die vierte Familie des hohen Vaters, welcher sie stets sättigt, indem er ihnen zeigt, wie er den heiligen Geist aushaucht, und wie er den Sohn zeugt. Parad. X, 49), die Kräfte den Mars, die Herrschaften den Jupiter. (zweite Hierarchie.)

Die Thronen bewegen den Saturn, die Cherubim den Fixsternhimmel, die Seraphim den Krystallhimmel oder das primum mobile. (oberste Hierarchie.)

Ueber diesen Himmeln ist der zehnte unbewegliche Himmel, das Empyräum, welches die Einheit und Stabilität Gottes verkündet. So müssen also neun Arten von beschaulichen Geistern sein, um in das Licht zu schauen, welches allein sich selbst vollständig sieht. Convito II, 6. Parad. XXVIII.

Die drei höchsten Ordnungen der Engel haben besonders die Funktion des Anschauens Gottes, und zwar schauen die Seraphim seine Güte, die Cherubim seine Wahrheit, die Thronen seine Gerechtigkeit. Parad. IX, 61, XIX, 28. Die Seraphim haben nach Jesajas sechs Flügel, von denen zwei das Gesicht und zwei die Füsse bedecken. Parad. IX, 77.

Das göttliche Licht, das die Engel ganz durchstrahlt, wird auf so viele Weisen von ihnen empfangen, als Leuchten da sind, mit denen es sich vereint. Parad. XXIX, 136. Es strahlt an einem Theil mehr als am andern. Parad. I, 1. So erhalten die obersten Engel die meisten Strahlen der Herrlichkeit, und strahlen diese wie Spiegel gegen die untern ab, welche sie dann wieder weiter strahlen. Brief an Cangrande §. 20. 21. Purgat. IV, 62. Parad. IX, 61, XXI, 18. Alle Ordnungen der Engel werden von dem höchsten Licht angezogen, und ziehen wieder die untern an, von Sphäre zu Sphäre. Parad. XXVIII, 127. In diesem Anschauen Gottes besteht die Seligkeit der Engel, deren Symbol das ewige Kreisen um den einen Punkt ist. Parad. XXIV, 52.

Die neun Himmelskreise in ihrer äusseren Erscheinung werden immer weiter je mehr sie vom Mittelpunkt (der Erde) entfernt sind, so dass der Krystallhimmel von den bewegenden der weiteste ist, und dann das Empyräum, der Sitz Gottes, das ganze Weltall umfasst. Im Paradies aber, wo Dante von allen Erscheinungen die Urbilder sieht, ist es umgekehrt. Dort schwingen die Himmelskreise mit ihren Intelligenzen um einen Lichtpunkt, Gott, wie Höfe um die Sonne, neun immer weitere und weitere Lichtkreise; die nächsten an ihrem Mittelpunkt schwingen sich am schnellsten, und leuchten am stärksten. Die weitesten Kreise sind die untersten. Liebe bewegt alle diese Kreise, daher bewegen sich die kleineren schneller, weil sie näher an Gott sind. Von dem Lichtpunkt aber mit seinen neun Kreisen hängt der Himmel und die ganze Natur ab, d. h. wohl, der Lichtpunkt ist Gott, der primus agens, die neun Kreise und der Himmel sind sein Werkzeug. Beatrice erklärt jenen Widerspruch der

körperlichen und geistigen Erscheinung so, dass Dante nicht die äussere Erscheinung, sondern die Kraft allein vergleichen müsse. Die körperlichen Kreise können, je grösser, desto mehr Kraft aufnehmen, daher entspräche der weiteste Krystallhimmel dem kleinsten Kreis um den Lichtpunkt. Parad. XXVIII, 16—78.

Die Engel, besonders der ersten Hierarchie haben so viel Wonne, als ihr Schauen sich in die Wahrheit vertieft, in welcher sich jede Einsicht stillt. Die Seligkeit gründet sich auf den Akt des Schauens, nicht auf den der Liebe, der erst nachfolgt. Das Maas des Schauens ist der Lohn, den die göttliche Gnade und Jener guter Wille und Gehorsam erzeugt. Parad. XXVIII, 106—113. Dem Akt des geistigen Schauens und Empfangens Gottes folgt in den Engeln im Verhältniss auch die Liebe zu Gott. Daher ist diese nach den verschiedenen Kräften des Schauens in den Engeln mehr oder weniger heiss. Parad. XXIX, 139. Die Engelkreise mit den Himmelssphären schwingen sich in ewiger Liebeslust um Gott als ihr Centrum, nach der ihnen von dem Schöpfer eingehauchten Liebe und Sehnsucht, um das Princip ihres seligen Lebens von allen Seiten zu berühren und zu umfassen. Parad. XXIV, 54.

So heisst es auch Par. I, 76, 77. La ruota che tu sempiterni, desiderato. Das Rad der Himmel wird von der Liebe zu Gott, die aus der Liebe Gottes quillt, in Ewigkeit herumgeschwungen, denn jede Creatur will ihn aller Enden fassen und umschlingen. Wie gross ist daher die Erhabenheit, Fülle und Unermesslichkeit der ewigen Kraft, die sich soviel Spiegel gebildet hat, worin sie sich zertheilt, doch immer eins bleibend. Parad. XXIX, 142.

§. 5. Aktive Intelligenzen.

Dieselbe Vertheilung nach Rang und Sitz in den verschiedenen Himmelssphären kommt auch den aktiven Intelligenzen zu. Ueberhaupt ist die Scheidung der beiden Arten nach ihrem Zweck und Beruf nirgends klar ausgesprochen. Sie nehmen beide nebeneinander nach den verschiedenen Stufen dieselben Plätze ein.

Die aktiven Intelligenzen sollen die verschiedene Richtung des göttlichen Wesens in der Schöpfung verwirklichen, die Verbreitung des göttlichen Lichts durch die ganze Welt vermitteln, die Potenzen in der geschaffenen Materie nach der im göttlichen Wesen geschauten Intension zum Leben bringen. Parad. XXIX, 13. Der primus

agens, Gott, treibt seine Kraft in die Dinge, theils in direktem Strahl, und ohne Vermittlung, dies thut er in den Intelligenzen; theils aber in die übrigen Dinge der Welt vermittelst des von den Intelligenzen zurückgeworfenen Strahls. Convito III, 14.

Das Organ dieser Intelligenzen sind die Himmelskörper, auf welche sie wirken, wie der Hammerschlag des Künstlers auf den Stoff. Parad. II, 127. Von der Intelligenz geht eine Kraft aus, die sich mit dem Himmelsstoff verbindet, wie die Seele mit dem Leib, aber die Intelligenz selbst wird nicht zur Form oder Seele des Sterns, sie bleibt immer intelligentia separata. Sie theilt dem Himmelskörper Bewegung und Kraft mit. Jede Bewegung hat ihre Intelligenz. Die Kraft ist aber verschieden und erzeugt also verschiedene Wirkung in den Körpern. Parad. II, 139 — 141. Sie durchglänzt ihn auch verschieden nach der heitern Natur, woraus sie stammt, in verschiedenem Licht, wie Heiterkeit lebendige Augensterne durchglänzt. Von ihr kommt das, was von Licht zu Licht verschieden scheint, wie z. B. die hellen und dunklen Flecken im Mond; sie ist das Formalprinzip, welches seiner Güte angemessen, das Trübe und Klare hervorbringt. Parad. II, 141 — 148. Die Strahlen eines jeden Himmels sind der Weg, auf welchem die Kraft der Intelligenzen auf die untern Dinge einwirkt. Convito II, 7. Daher die Strahlen und Flammen, welche Dante oft im Paradies sieht.

Nur durch die Spekulation, durch die Kraft ihres Gedankens bewegen die Intelligenzen ihre verschiedenen Himmelssphären. Also dadurch, dass der Gedanke, indem sie die Intension Gottes erschauen, lebendig und kräftig wird. I movitori solo intendendo muovono. Convito II, 5. Die edle Form des Himmels, welche in sich den Grund dieser passiven Natur hat (welche beschaffen ist, diesen Akt der Bewegung zu erleiden), kreist geistig berührt von der bewegenden Kraft, die dieses denkt. Convito II, 6. Das primum mobile hat mehrere Intelligenzen, und ihrer Spekulation folgt die Umkreisung dieses Himmels, der die Welt regiert, die gleichsam ein geordneter Staatsverein ist, gedacht in der Spekulation der Beweger. Convito II, 5. Der Fixsternhimmel hat nur eine Intelligenz, die sich in ewiger Einheit um die Gottheit dreht, und andrerseits den Fixsternhimmel zu ihrem Abbild und Siegel macht, mittelst welches sie der niedern Elementarwelt die Formen ihrer verschiedenen Volkommenheiten aufdrückt. Wie die Seele in dem Körper sich durch verschie-

dene und zu verschiedenen Fähigkeiten gebildete Glieder ausbreitet (risolve), so breitet diese Intelligenz ihre Güte vervielfacht über die Sterne, indem sie kreist, ohne sich von der Einheit ihrer Natur zu trennen. Sie regt die edlen Körper in ihrem Himmel, die Sternbilder zu verschiedenen Wirkungen an, die durch verschiedene Verbindungen mit den Planeten eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen, Zeugungen und Zerstörungen in der Elementarwelt hervorbringen. Parad. II, 130 — 148.

Die untern Sphären werden ausser durch das primum mobile auch jede durch die Spekulation ihrer vorgesetzten Intelligenz bewegt, in der eigenthümlichen Weise, nach welcher jede Intelligenz zu bewegen hat. Ueber die Art dieser Bewegung und ihren Einfluss hat sich Dante bei dem Planeten Venus deutlicher ausgesprochen. Zur Bewegung des dritten oder Venushimmels sind drei Intelligenzen aufgestellt, weil dieser Himmel drei Bewegungen hat: 1) Die Bewegung des Planeten gegen seinen Epicyclus, 2) Die Bewegung des Epicyclus mit dem ganzen dritten Himmel, gleich wie die der Sonne, 3) Die Bewegung des ganzen dritten Himmels zufolge der Bewegung des Fixsternhimmels, von Westen nach Osten, in hundert Jahren einen Grad. Der Himmel hat noch eine vierte Umkreisung mit seinem Epicyclus von Osten nach Westen täglich ein Mal. Ob diese Bewegung von dem primum mobile, oder von einer besondern Intelligenz verursacht wird, lässt Dante aber unbestimmt. Die Beweger dieses Venushimmels sind angethan mit der Liebe des heiligen Geistes, und üben eine diesem verwandte Thätigkeit aus, das ist die Bewegung dieses von Liebe erfüllten Himmels, von welcher Bewegung die Form dieses Himmels eine kräftige Gluth (ardore virtuoso) annimmt, durch welche die Seelen hienieden je nach ihren Anlagen sich zur Liebe entzünden. Convito II, 6.

So hat die Vorsehung unter den Engeln im Paradies Amt und Reihenfolge vertheilt. Parad. XXVII, 16. Gott hält die Engel immer an derselben Stelle fest. Wenn sie daher wo anders erscheinen, so ist diess eine äussere Erscheinung ihrer Kräfte und Wirksamkeit. Parad. XXVIII, 95.

§. 6. Einfluss auf die Erdenwelt.

Die Intelligenzen haben keine unmittelbar schaffende Wirksamkeit auf die Welt. Sie vermitteln nur die Vermischung von Form

und Stoff, und führen durch die Bewegung, die sie den Himmelskörpern geben, die Form dem Stoff in der Elementarwelt zu. Die Form aller niedern Dinge liegt daher in den Sternen als den Werkzeugen der Intelligenzen. Parad. II, 127. Besonders wichtig ist ihr Einfluss auf die moralische Weltordnung, auf die Geschöpfe, welche Verstand und Liebe haben. Schon bei der Geburt der Menschen ist die Beziehung der Planeten zu den Sternbildern von grosser Bedeutung. Brunetto Latini beruft sich daher auf das günstige Horoscop, das er dem Dante bei seiner Geburt gestellt hat, als die Sonne im Zeichen der Zwillinge stand, Inf. XV, 55. Daher begrüsst Dante die Zwillinge mit freudiger Anrede, und gesteht dort ein, dass er alles, was er an Geist empfangen habe, als eine Gabe dieses glänzenden Sternbildes anerkenne. Parad. XXII, 112—123. Sie muntern dann den Menschen zu den neun Ordnungen des menschlichen Wissens auf, zu deren Anordnung und Zweck ihre eigene Hierarchie das Muster und Urbild ist. Convito II, 14, 15. Die Gedanken, Entschlüsse, Gefühle und Leidenschaften, die die Menschen vielfach bewegen, nennt Dante spiriti, Geister, und sie steigen nach Art der Engel in die Menschen herab. Convito III, 14. Sie entwickeln die Saat der Tugend in den menschlichen Seelen. Die Intelligenz des Mars zeugt kriegerische Tugenden, die des Jupiters Sinn für Gerechtigkeit. Parad. XVIII, 116, die Venus die reine himmlische Liebe. Sie vermitteln dafür auch den Lohn für gerechtes Leben, indem sie in dem Paradies zwischen Gott und den Seelen hin und her schweben, und nach unten die Seligkeit verbreiten, die sie oben empfangen. Parad. XXXI, 1—12, 16—18. Im Purgatorium zeigen sie sich als Richter, Wächter und Tröster der Büssenden. Purgat. VIII, 22—39. XI, 78. Sie treffen auch mit den bösen Geistern auf Erden zusammen, und kämpfen mit ihnen mit gleichem Ausschlag des Glücks oder Unglücks, wo dann die Seligkeit oder Verdammniss der Seelen der Preis ihres Streites ist. Purg. V, 104, —108. Auch die Vertheilung der Glücksgüter, der zufälligen Interessen des irdischen Lebens wird von einer besondern Intelligenz besorgt. Sie gibt und nimmt den irdischen Glanz und die Macht von Geschlecht zu Geschlecht nach ihrem verborgenen Rathschluss, das eine Volk herrscht und das andere schmachtet. Von innerer Nothwendigkeit getrieben, und ihrer Engelsnatur angemessen, rollt sie ihre Sphäre wie die andern Intelligenzen unbekümmert darum,

wer unter der grossen Masse der Menschen von ihrem flüchtigen Walten betroffen wird. Die menschliche Einsicht vermag nichts gegen ihr Walten, und wenn sie rechter Art ist, wird sie nie mit ihr in Widerspruch kommen. Uebrigens hört sie die Lästerungen nicht, die ihr von der Thorheit immer vorgeworfen werden, sondern wie die andern Intelligenzen ist sie selig in der ewigen Thätigkeit nach göttlicher Anordnung. Inf. VII, 73—96. Die Intelligenzen können aber die Macht des Willens nicht brechen. Parad. IV, 58—63. 76. Er trennt sich oft von der vorgesteckten Laufbahn, weil er, einmal angeregt, Macht hat, sich nach andrer Seite zu neigen. Parad. I, 127.

§. 7. Fall der Engel.

Aus allen genannten Ordnungen kamen einige Engel zu Fall, gleich nachdem sie geschaffen waren, ungefähr der zehnte Theil. Um diese zu ergänzen, wurde dann die menschliche Natur geschaffen. Convito II, 6. Parad. XXIX, 49. Alle Engel waren gut geschaffen, wie alle erstgeschaffenen Dinge. Aber der erste Akt ihres freien Willens brachte die Scheidung hervor. Das Ziel ihres Willens war Gott ähnlich zu werden, wozu sie der Erleuchtung der göttlichen Gnade bedurften, die allen auf gleiche Weise, nach ihrem Rang und ihrer Beschäftigung zu Theil werden sollte. Die guten Engel glaubten sich nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Gnade zum Anschauen Gottes, zur höchsten Einsicht und somit zur Gottähnlichkeit befähigt. Sie blieben also bescheiden, und erkannten sich als Werke der Güte Gottes, die sie zur hohen Einsicht befähigt schuf. Dies war ihr Verdienst, und darum ward durch dieses und die erleuchtende Gnade ihr Schauen und ihre Seligkeit so erhöht, dass sie vollkommen festen Willen haben. Parad. XXIX, 58—63. Daher genügt ihnen die freie Liebe, um Gott ganz nachzukommen. Parad. XXI, 73. Gnade und guter Wille machen das Verdienst. Nach dem Massstab desselben folgt das Schauen, auf das Schauen ist die Seligkeit begründet, und dem Schauen folgt die Liebe. Parad. XXIX, 64—66, XXVIII, 109—113.

Der Beginn des Falls der andern Engel war „das verdammte Stolzwerden“ des Lucifer, des Höchsten der Geschöpfe aus der Ordnung der Seraphim, weil er Gott von sich aus gleich sein, und das Licht der Gnade nicht erwarten wollte. Parad. XXIX, 55. XIX, 46.

Viele Engel aus allen Graden traten auf seine Seite über, und es muss eine Art von Engelsschlacht vorgefallen sein. Lucifer wurde darin vom h. Michael besiegt, und aus dem Himmel gestossen. Inf. VII, 11. Er stürzte herab bis in den Mittelpunkt der Erde, wo er im engsten und tiefsten Raum von dem Gewicht der ganzen Welt gedrückt wird. Parad. XXIX, 57. Um ihn herum erheben sich stufenweise die neun Hierarchien der Verwerfung, auf ihm ruht das ganze System der Bosheit. Sünde und Schmerz haben ihn dahin gestürzt, wohin alle schweren Körper streben. Die allgemeine Schwerkraft hüllt ihn ein, sie lastet auf ihm, und drückt ihn von allen Seiten. Sein Verbrechen war, dass er alle Kreaturen an sich ziehen wollte, seine Strafe ist mit dem Gewicht der ganzen Schöpfung belastet zu sein.

Es waren auch Engel, die sich im Kampf gegen Gott neutral hielten, diese wurden auch verbannt und büssen in der Vorhölle. Inf. III, 37. Die Engel aber, die mit Lucifer kämpften, wurden ebenfalls in die untere Hölle verstossen, wo sie sich als Dämonen oder Teufel herumtreiben. Die Speculation ist ihnen geraubt, weil die Liebe in ihnen ganz verlöscht ist. Da nun die Philosophie die Seligkeit des Verstandes ist, so ist die Beraubung derselben für jene Engel am bittersten und voll jeder Traurigkeit. Convito III, 13. Brief an die Florentiner. Diess erinnert an das, was Virgil Inferno XIV. dem Capaneus sagt. Doch ist ihnen noch eine der untersten Wissenschaften, die Logik geblieben, die sie zum Verderben der Menschen anwenden. Inf. XXVII, 113—123.

Ihre erste Sünde ist der Stolz, ihre zweite der Neid. Die erste wird fortwährend durch ihr Bewusstsein der Ohnmacht gedemüthigt, desswegen stachelt sie die zweite zu einem ewigen Kampfe auf. Der unmittelbare Kampf gegen Gott ist ihnen nach der ersten Niederlage unmöglich, daher greifen sie ihn beständig in den Menschen an, als den Geschöpfen, denen Gott die Macht des Willens gegeben hat, sich zu ihm hin, oder von ihm abzuwenden. Sie sind die Aufwiegler zu den Verbrechen dieser Welt. Sie haben eine gewisse Herrschaft über die Natur. Die Stürme, der Donner und das Wasser gehorchen ihnen. Purgatorio V, 118. Sie sättigen zuweilen ihre Rache an den Ueberresten der Gestorbenen, wenn die Seelen ihnen entgangen sind, ibid. Besonders ist die Versuchung ihr Werk. Sie belegen den gefahrvollen Weg der Wissenschaft mit Fallstricken,

und öffnen die Hölle den dreifachen bösen Begierden. Sie verfolgen ihre Beute bis jenseits des Grabes, machen sie den Engeln streitig, und setzen so den früheren Kampf mit diesen fort. Inf. XXVII, 112. Purg. V, 106.

Ihr anderes Amt soll nach Ozanam das der Bestrafung sein. Nach meiner Ansicht gibt es für die Dämonen kein solches Amt, und sie können unmöglich diejenigen bestrafen, die mit ihnen im gleichen Verhältniss der Sünde sind. Aber für die menschliche Seele ist es vom menschlichen Standpunkt immer als Strafe zu betrachten, wenn er durch seine Schwäche oder durch Bosheit diesem Reich der Dämonen verfallen ist. Ihre fortgesetzte Wirksamkeit ist beständiger Kampf gegen Gott und Gottes Reich. Sie suchen ihr eignes Reich stets zu vermehren, und das Feld dieses Kampfes ist der menschliche Wille. Aber wehe dem Menschen, der in ihr Reich geräth, er wird nicht dafür von den Dämonen gestraft, aber die Erkenntniss und das Bewusstsein seiner Schuld ist für ihn die Strafe. Das wird hundertmal von den verdammten Seelen ausgesprochen. Daher haben die Kreise der Unenthaltsamen keine quälenden Dämonen, ausgenommen die Fresser. An den Eingängen der Höllenkreise liegen allerdings dämonische Figuren, welche zum Theil die Seelen der Verdammten verletzen, allein diese sollen nur die Art der Sünde jedes Kreises symbolisch darstellen, und den Sündern ihr Bewusstsein entgegenhalten. Dann entspringen ihre Brutalitäten sehr oft aus Neid gegen die menschliche Natur, und sie leiden nicht, dass eine Seele die Qualen der Hölle sich etwas erleichtere. So stehen auf der Mauer der Disstadt die Furien und Tausende von Dämonen und freuen sich über die Ankunft jeder neuen Schaar, die ihr Reich bereichert. Die Dämonen sind wüthend, wenn sie über Dante und Virgil nichts vermögen. Inf. VIII, 82. XXI. Die Medusa und die drei Furien scheinen übrigens keine gefallene Engel, sondern nur symbolische Figuren zu sein, die etwas ganz anders bedeuten.

Drittes Kapitel.

Natur und Bestimmung des Menschen.

§. 1. Stellung des Menschen.

Um die gefallenen Engel zu ergänzen wurde die menschliche Natur geschaffen. Convito II, 6. Der Mensch steht nur wenig unter

den Engeln, ist in einigen Dingen vorzüglicher begabt. Aber die Seligkeit der Engel ist ihm nicht gleich gegeben, sondern er soll sie erst erwerben. Daher ist er auf den untersten Theil der Welt, die Erde, versetzt, aber mit dem glühendsten Streben nach dem Höchsten. Der Mensch hält allein in der Ordnung der Dinge die Mitte zwischen den zerstörbaren und unzerstörbaren Dingen, wie der Horizont die Mitte zwischen zwei Hemisphären. Monarch. III, 15. Er hat unter seinen Füssen die Hölle, über sich den Himmel, er schmeckt die Versuchungen der Hölle, und ahnt die Seligkeit des Paradieses. Er hat aber zu beiden freie Wahl, damit er desto glorreicher aus der militia, wie Dante das irdische Leben nennt, hervorgehe.

Die menschliche Natur vermittelt Erde und Himmel, und fasst alle verschiedenen Arten des Seins in sich: sie hat das reine Sein mit den Elementen, das zusammengesetzte Sein mit den Mineralien, das belebte Sein (esse animatum) mit den Pflanzen, das sinnliche Sein (esse apprehensivum) mit den Thieren. Dafür hat sie noch für sich den sich selbst bestimmenden Verstand. Diess hat kein andres Geschöpf weder über noch unter dem Menschen, und er steht in dieser Hinsicht über den Engeln. Denn die Engel sind wohl auch des Verstandes theilhaftig, aber ihr Verstand (intellectus) ist nicht von sich aus nach vielen Seiten hin activ, sondern sie sind Verstandesgattungen, d. h. der Verstand jedes Einzelnen ist nach je einer Richtung, für die er bestimmt ist, thätig. Monarchia I, 4. Daher ruft Dante aus: Unter allen Werken der göttlichen Weisheit ist der Mensch das bewundernswürdigste, wenn man bedenkt, wie in ihm die göttliche Kraft drei Naturen (die vegetabile, empfindende und denkende) in einer Form vereinigt hat, und wie subtil und harmonisch sein Körper zu solcher Form eingerichtet sein muss, da er die Werkzeuge für die Kräfte aller drei Naturen enthält. Conv. III, 8.

§. 2. Leibliches Leben des Menschen.

1) Zeugung des Menschen.

Im weiblichen Körper sind die Keimbläschen, welche der männliche Same belebt. Das Weib liefert also den Stoff zu dem Menschen, der Mann die thätige Kraft (die Form). Wenn der Same sich mit den Keimbläschen vereinigt, so erweckt er die in denselben noch schlafende und der Entwicklung wartende Pflanzenseele.

Purg. XXV, 43—54. Durch die Befruchtung kommt aber auch die Thierseele dazu, die thätige Kraft im Samen wird selbst zur Seele. Im Convito heisst der Same die Materie der lebenden Seele. Diese Thierseele steht anfangs im Embryo nur auf der niedern Stufe der Seeschwämme und entwickelt sich erst stufenweise. Sie bewirkt das Bewegen und Fühlen, und bildet die Werkzeuge für die Kräfte, deren Keim sie ist. Purg. XXV, 54—57. Hier entfaltet, hier breitet sich aus die Kraft, die von dem Herzen des Zeugenden stammt, wo die Natur für alle Glieder Vorkehrung getroffen hat. v. 58—60. Diess erklärt die Stelle im Convito: Wenn der Same in die Gebärmutter fällt, so führt er mit sich die Kraft der zeugenden Seele, und die Kraft der Gestirne. Die gebundene Kraft der Elemente zeitigt und bereitet den Stoff für die bildende Kraft, welche die zeugende Seele gibt. Und die bildende Kraft bereitet die Organe für die himmlische Kraft der Gestirne, welche aus der Potenz des Samens die Seele zum Leben hervorruft. Convito IV, 21. So auch III, 2.

Die ganze Natur (der Einfluss der Sterne und ihrer Intelligenzen) nimmt also Theil an der Entstehung des Menschen. Sie gibt die Seele dem Körper zur Form (zum belebenden Prinzip) Parad. IV, 54. Desswegen heisst es in der Monarchia I, 11: Das Menschengeschlecht ist ein Sohn des Himmels, und der Mensch wird gezeugt von dem Menschen und der Sonne. Der Kreislauf der Gestirne ist ein Siegel, das dem Wachs der Menschheit ein verschiedenes Gepräge gibt, und eine zum rechten Leben nothwendige Mannigfaltigkeit der Fähigkeiten unter den Menschen bewirkt. Ohne diese durch Gottes Vorsehung angeordnete Einwirkung der Sterne würden alle Menschen gleich sein. Diese Einwirkung unterscheidet kein Haus vom andern, und selbst Zwillinge sind verschieden, wie Esau und Jacob. Parad. VIII, 97—135. Sobald im Fötus die Organisation des Gehirns vollendet ist, haucht ihm der Schöpfer den mit Kraft erfüllten Geist ein. (Im Convito den intelletto possibile.) Dieser nimmt dann alles in sein Wesen (alle allgemeinen Formen in der Potenz, potenzialmente) auf, was er dort thätiges trifft. So wird eine einzige Seele, die lebt und fühlt, und sich selbst bestimmt. Purg. XXV, 68—75.

Es sind also vier Momente bei der Zeugung angegeben. 1) Der menschliche Same fällt in das für ihn bestimmte Behältniss, und

führt sowohl die Bildungskraft der zeugenden Seele, als auch die Kraft aus den Gestirnen des Himmels mit sich. 2) Die noch gebundene Kraft der Elemente (im Uterus?) zeitigt und bereitet den Stoff für die Bildungskraft, welche die zeugende Seele gibt. 3) Die Bildungskraft bereitet die Organe für die Bildungskraft der himmlischen Gestirne; diese ruft aus der Potenz des Samens die Seele in das Leben hervor. 4) Die lebendige Seele empfängt aus der Kraft Gottes das Vermögen des Geistes, welcher je nach seiner Beschaffenheit sich verwirklicht.

Die drei angeführten Seelen (vegetabilische, sensitive und intellektive) sind also nur drei Hauptkategorien von Seelenkräften, welche sich nach und nach eine über der andern entwickeln. Diese drei Hauptkategorien stehen in dem Verhältniss zu einander, dass immer die eine die Basis der andern ist (fondamento), die vegetative Kraft ist die Grundlage der sensitiven, und diese die Grundlage der intellektiven. Convito IV, 21. Purg. VI, 1—12. Die zwei untern Grundlagen, die Pflanzen- und Thierseele sind durch die Bewegung der Sterne erzeugt, aber der menschliche Geist wird unmittelbar von Gott erschaffen. Parad. VII, 139. Die Seele ist also eine einzige, besitzt aber mehrere Kräfte oder Vermögen, theils innere wie die Wahrnehmungen des Schmerzes und Vergnügens, theils äussere durch die Sinne. Sie gibt sich oft einem einzelnen Vermögen ganz hin, so dass sie davon gebunden scheint, während die einzelne Kraft, wie die des Hörens ununterbrochen fortwirkt und frei ist. Purg. IV, 1—15. Auch in der Vita nuova (Fraticelli, p. 282) sagt er, dass wenn Beatrice sich genaht habe, ein Geist der Liebe alle andern Geister vernichtete und die schwächlichen Geister des Gesichts hinaustrieb.

Da die Complexion des Samens, die Disposition des Besamenden besser oder schlechter sein kann, und die Disposition des in seiner Constellation immer wechselnden Himmels gut und besser und am bessten sein kann, so geschieht es, dass von dem menschlichen Samen und dessen Kräften eine reinere Seele hervorgeht, und nach dem Grad ihrer Reinheit das Vermögen der intellektuellen Kraft in sie herabsteigt (virtù intellettuale possibile). Und wenn es geschieht, dass wegen der empfangenen Reinheit der Seele die intellektuelle Kraft (der Geist) wohl befähigt und frei von jedem körperlichen Schatten ist, so vermehrt sich in ihr die göttliche Güte und dadurch auch die Intelligenz. Und diess ist der Same der Glückseligkeit.

In einer solchen Seele ist die eigene Kraft und die intellektuelle und göttliche. Daher hat jede Seele drei Thätigkeiten (operazioni), die animale, die intellektuelle und die göttliche. Und wenn alle nöthigen Kräfte (des Zeugenden, der Gestirne u. s. w.) sich in ihrer besten Disposition zur Zeugung einer Seele vereinigten, so würde in sie soviel von der Göttlichkeit herabsteigen, dass sie beinahe ein anderer incarnirter Gott wäre. Convito IV, 21. III, 2.

Die Seele ist genau mit dem Körper verbunden, sie ist die Form zu der Materie. Inf. XXVII, 73. Parad. II, 133. Sie ist mit ihm verbunden, wie Ursache mit der Wirkung, wie Ausübung mit Vermögen. Sie hat ihren Sitz im Blut. Purg. V, 74. Aber das Gehirn ist der Sitz ihrer geistigen Thätigkeit. Purg. XXXIII, 79—81.

Diese Verbindung von Stoff und Form in dem Menschen war bei den Erstgeschaffenen vor dem Sündenfall unauflöslich. Nach dem Fall löst der Tod bei jedem Menschen die Verbindung auf bis zum jüngsten Gericht, wo sich jede Seele wieder mit ihrem Leib bekleidet, und dann in Ewigkeit mit ihm verbunden bleibt. Parad. XXIX, 36. VII, 145.

Wenn die Seele sich vom Leib trennt, nimmt sie alles Göttliche (die Kräfte der intelligiblen Seele) und alles menschliche (die der sensiblen Seele) mit sich. Die Kräfte der zweiten Art verstummen und bleiben im Keim. Aber die göttlichen Kräfte, Gedächtniss, Wille und Verstand bleiben in actu, und sind um vieles geschärfter. Purg. XXV, 79—84.

2) Leib der Seele nach dem Tod.

Die Seele fällt gleich nach dem Tode entweder an den Acheron oder an die Tibermündung, wo sie ihren Weg erfährt. Purg. XXV, 85. Sobald sie an einem Ort festsitzt, ist sogleich ihre Bildungskraft thätig, wie in den lebendigen Gliedern, und die umgebende Luft setzt sich zu einem Leib in jene Form an, welche die Seele durch ihre Kraft ihr aufprägt. Purg. XXV, 88. (Diess widerspricht vielen Stellen in dem Gedicht, denn ehe die Seelen an dem Acheron oder Fegfeuerberg ankommen, hat sie Dante schon gesehen. Inf. III. Purg. II. So ist auch schon vor dem Acheron Heulen und Zähnklappern. So wird die Seele des Bestechlichen aus Lucca von einem Dämon geholt. Die Seele der Freundesverräther fährt schon vor

dem Tod in den Schattenleib.) So erscheint die Seele äusserlich, und wird Schatten genannt, und schafft für jede Empfindung ein Organ dem Auge erkennbar. Purg. XXV, 100.

Dante hat beschrieben, wie diese Schatten dem Auge im Paradies erscheinen: Wie aus durchscheinend hellem Glas, oder aus einem Wasser glatt und unbeweglich, das nicht so tief ist, dass der Grund entschwinde, der Umriss unsers Angesichts zurückkehrt, so schwach, dass eine Perle auf weisser Stirn nicht weniger früh unser Auge erreicht. Parad. III, 10—18. In den untern Sphären des Paradieses ist dieser Körper weniger leuchtend, und noch eine Art Gestalt zu erkennen. Höher hinauf wird er immer reineres Licht, denn er ist gebildet durch das Ausstrahlen der Seligkeit der Seelen. Seine Klarheit entspricht der Gluth der Liebe, diese aber ist die Wirkung des Schauens, das der Seele durch die göttliche Gnade gewährt ist. Nach der Auferstehung, wo der Mensch sich wieder mit dem früheren Körper bekleidet, wird er viel vollkommener, daher die Gnade, das Schauen, die Liebe und das körperliche Leuchten vermehrt. Der Körper wird aber dann den Glanz des Himmels an Licht besiegen, und daher seine Organe stark genug sein, diesen Glanz zu ertragen. Parad. XIV, 1—60. Zuweilen können die Seligen Schattenkörper annehmen, wie Mathildis und Beatrice.

Im Purgatorium und in der Hölle sind die Schattenkörper weniger ätherisch. Der Grad der Vervollkommnung der Seele ist zu gering, und die Luft, woraus sich ihr Körper bildet, ist irdisch und verdichtet sich sogar in der Hölle, zuweilen nach dem Grad der Schuld. Doch ist es kein eigentlicher Körper, und wirft in der Sonne keinen Schatten. Purgat. III, 16—21. Sie können auch nicht vernichtet werden, wie die Sektirer und andre beweisen. Inf. XXVIII. Sie sind dem Aug und Ohr erkennbar, aber nicht dem Gefühl. Purg. II, 79—85. Die Scene mit Casella. Ihr Körper thut nicht die Funktion des Athmens. Purg. II, 66; aber man hört ihr Reden, Lachen, Weinen, Seufzen, Singen. Purgat. XXV, 103. z. B. Casella singt ein Canzone Dante's. Purgat. II, 106—119. Der Körper nimmt Theil an allen Leiden der Seele; sowie ein Wunsch oder anderes Gefühl die Seele berührt, verändert sich der Leib. Z. B. die Seelen auf dem 6. Umfang des Purgatoriums werden magerer. Purgat. XXIV, 17, 18. XXV, 106. Sie können auch Leiden von Aussen empfangen, Qual, Gluth und Frost ertragen.

Purgat. III, 31—33. Sie können schwere Lasten tragen, wie die Geizigen und Heuchler in Inferno. Virgil kann den Dante oft tragen. Dante kann dem Bocca im Eis Haare ausreissen. Er kann an einen Kopf im Eis anstossen. Auch die Wunden des irdischen Lebens sieht man an den Schattenleibern, wie bei König Manfred von Sicilien. Purgat. III, 108, 111, 118.

§. 5. Geistiges Leben des Menschen.

Die Seele, an sich einfach, erweisst sich in vier Arten von Kräften: den vegetativen, sensitiven, intellektiven und appetitiven. Convito III, 3. 1) Die vegetativen Kräfte bedingen das Leben an sich; der Mensch hat sie mit den Pflanzen gemein, sie sind die ernährende, die vermehrende und die zeugende. 2) Die sensitiven Kräfte, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, bedingen die Beziehungen des Lebens zu der äussern Welt. Sie sind a) die fünf äussern Sinne, b) die vier innern Sinne: Gemeinwesen, Einbildungskraft, Schätzungskraft und Gedächtniss. 3) Die intellektiven Kräfte, a) der leidende Verstand (die Fähigkeit, alle Dinge zu erkennen), b) der thätige Verstand (die Kraft, durch welche wir aus den materiellen Dingen ihre immateriellen Formen abstrahiren können). Die sensitiven und intellektiven Kräfte sind zusammen die Auffassungskraft (apprehensiva), durch sie nimmt die Seele die Aussenwelt in sich auf. 4) Die appetitiven Kräfte sind diejenigen, durch welche sich die Seele gegen die Aussenwelt hinbewegt; sie sind das sinnliche Begehrungsvermögen (die Sinnlichkeit) und das geistige Begehrungsvermögen (der Wille). Die beiden unter 3) und 4) angeführten Kräfte bedingen die Beziehungen des Lebens zu der höhern Welt, und gehören dem Menschen allein an. Philalethes, psychol. Skizze zu Purgat. XVIII.

Alle Formen haben einen appetitus naturalis, einen Trieb, ihr eigenthümliches Wesen zu erlangen; wie z. B. das Feuer nach der Höhe strebt. Durch die ganze Natur zeigt sich dieser Trieb, in den Himmeln, denen er die Bewegung nach dem höchsten Himmel gibt, und in der Elementarwelt.

In den höhern Formen aber, die Verstand und Liebe haben, zeigt sich dieser Trieb als das sinnliche und geistige Begehrungsvermögen. Parad. I, 112. Dieser Trieb (appetito) des Geistes ist

der edelste Keim, der aus dem Samen der bessern menschlichen Natur hervorgeht. Wenn er nicht gut gepflegt und durch gute Gewohnheit grade erhalten wird, so taugt der ganze Samen wenig. Daher soll der Mensch seine Leidenschaften zügeln und recht thun, damit dieser Schooss durch gute Gewohnheit erstarke, und in seiner Rechtlichkeit sich kräftige, so dass er Frucht bringe (Tugend) und aus seiner Frucht die Süssigkeit der menschlichen Glückseligkeit hervorgehen könne. Convito IV, 21.

Der geistige Trieb ist im Anfang des Lebens von dem Naturtrieb nicht unterschieden, bald aber gehen beide auseinander. In dem Mass, als der Mensch urtheilen lernt, und die Kenntniss seiner selbst zunimmt, erkennt er den Vorzug des geistigen Triebes, und liebt und pflegt diesen am meisten, und das Vergnügen, welches er aus dem Gebrauch des Geistes schöpft, ist die Glückseligkeit, und die Seligkeit. Convito IV, 22. Dieser Trieb ist der Zug nach dem göttlichen Ziel des Menschen. Er ist das ewige Dürsten nach dem gottgestalteten Reich, und erhebt den Menschen zum Himmel. Parad. II, 19. Der menschliche Geist wird unmittelbar von Gott eingehaucht, und zugleich mit solcher Liebe zu ihm erfüllt, dass er sich stets nach ihm sehnet. Parad. VII, 142—144. Und durch dieses angeborne Sehnen Gott ähnlich zu werden, werden sie dann in der Entwicklung das, was sie an sich sind. Parad. XX, 77. 78. I, 103—120. Er ist also dasselbe, was die Liebe zum Guten, der Durst nach unbegränzter Glückseligkeit, der Trieb, das jedem Geschöpf vorgesteckte Ziel zu erreichen. Dieser eingeborne Trieb ist das höhere Begehrungsvermögen des menschlichen Geistes, welches uns den Kreisen der Seligen als dem bestimmten Ziele zuführt. Parad. I, 124, 136. Dieser Trieb ist doppelter Art. Dem Bedürfniss des Erkennens entspricht das Bedürfniss der Liebe. Derselbe Keim, der sich unter intellektueller Pflege auf das Wahre richtet, wendet sich unter sittlicher Pflege zu dem Guten (contemplativ und aktiv). Für das contemplative Leben ist das Bedürfniss des Erkennens, für das aktive Leben das Bedürfniss der Liebe. Convito IV, 22. Philal. a. a. O. Erkenntniss und Liebe aber treibt zur Aehnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit. Parad. I, 7.

Die gute Disposition der Seele und aller der Kräfte, die den Menschen nach der Zeugung geschickt machen, so viel als möglich von dem göttlichen Geist in sich aufzunehmen und mit den gut bereiteten

Organen im Leben zu verwirklichen, nennt Dante den Adel, den jeder Mensch hat, im Gegensatz zum Geschlechtsadel, dem das Volk opfert. Parad. XVI, 1—6. Der Adel ist dem Dante die menschliche Güte und das Prinzip von allem Guten. Convito IV, 21. Er ist der Same, dessen Früchte die moralischen und intellektuellen Tugenden sind, Convito IV, 16. (die eigentliche Erklärung des Adels besonders Convito IV, 19.) und jede Tugend besonders oder allgemein genommen geht aus ihm hervor, wie die Wirkung aus der Ursache. Diesen Adel legt Gott in den Menschen, wenn der Keim des neuen Geschöpfes durch die bei der Zeugung nöthigen Kräfte gut vorbereitet ist. Der wahre Adel offenbart dem Geist bald, dass er nicht für das niedere Sinnenleben geschaffen ist, sondern zu erkennen und zu lieben. Inf. XXVI, 118. Noch deutlicher in Monarchia I, 5. Die Theologie erklärt die Art, wie dieser Adel, oder „diese Güte in unsere Seele herabkommt,“ so: Wenn Gott sein Geschöpf bereit sieht, von seiner Wohlthat zu empfangen, so legt er davon so reichlich in dieses ein, als es bereit ist zu empfangen. Und da diese Güter von der Liebe kommen, so heissen sie Güter des heiligen Geistes, und sie sind sieben: Weisheit, Einsicht, Rath, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht. Conv. IV, 21.

Der Gebrauch unsers Geistes ist ein doppelter, ein praktischer (wirkender, thätiger, operativo, Wille) und ein beschaulicher (speculativo, Intellekt). Beide sind höchst erfreulich, aber der speculative steht höher. Der praktische Gebrauch ist ein Thätigsein von uns selbst aus in tugendhafter, d. h. ehrenvoller Weise, mit Klugheit, Mässigung, Stärke und Gerechtigkeit (die Stärke ist erklärt im 26. Kapitel des Convito). Der speculative Gebrauch ist nicht ein Thätigsein von uns selbst aus, sondern ein Beschauen der Werke Gottes und der Natur. Beide Gebrauchsarten sind unsere Seligkeit und höchste Glückseligkeit. Convito IV, 22. Beide haben ihr besonderes Gebiet, und stehen in gegenseitiger Beziehung zu einander. Denn es gibt Dinge, die nicht in den Bereich unsers Handelns gehören; die wir nur durchforschen können, wie die Mathematik, Physik und das Göttliche. Andre gehören dem Bereich unsers Handelns an, und wir eignen sie uns nicht nur speculativ, sondern auch praktisch an, und zwar wird hier die Speculation nur wegen des Praktischen als ihres Zweckes angewandt. Hierzu gehört besonders das Staatswesen. Der Intellekt bewegt, indem er das Gute als das Ziel des

Willens erkennt, der Wille bewegt, indem er alle Seelenkräfte, auch den Intellekt antreibt, ihre Bestimmung zu erfüllen, Monarch. I, 3.

Wenn aber die Gebrauchsarten verschieden sind, so ist doch die Kraft, die sie anwendet, eine und dieselbe, und diess ist die höchste Kraft der Menschheit, die Verstandeskraft, (potentia sive virtus intellectiva). Die Verstandeskraft ist nicht bloss auf die allgemeinen Formen und auf die Gattungen gerichtet, sondern durch eine gewisse Ausdehnung (Erweiterung, durch ein thätiges Wenden nach Aussen hin, quandam extensionem) auch auf das Einzelne. Daher pflegt man zu sagen, dass der spekulative Verstand durch Erweiterung praktisch wird. Der Zweck des spekulativen Verstandes ist Schauen und Forschen, das durch Philosophie geordnet wird. Der Zweck des praktischen Verstandes ist Handeln und Bilden. Das zu handelnde wird durch politische Klugheit, das zu bildende durch Kunst geordnet. Diess alles aber dient der Spekulation als dem Besten, wozu die höchste Güte das Menschengeschlecht zum Seyn gerufen hat. Monarchia I, 4.

Der praktische Verstand empfängt zum wirkungsfähigen Schluss den grössern Vorsatz vom spekulativen Verstand, nimmt unter diesen Vorsatz seinen eigenen, der ihm eigenthümlich ist, auf, und beschliesst auf seine eigenthümliche Art zu handeln. Monarchia I, 16.

Was also den Menschen über alle Geschöpfe erhebt, ist der doppelte Gebrauch des Verstandes, und die eigenthümliche Wirksamkeit des Menschengeschlechts im Ganzen besteht darin, immer die ganze Kraft des thätigen Verstandes zu verwirklichen zuerst zum Spekuliren und dann durch dieses zum Handeln durch seine Erweiterung. Und dieses Werk des Menschengeschlechts, wobei ihm Weisheit und Klugheit zu Führern dienen, ist beinahe göttlich. Monarchia I, 5.

Unsere Seligkeit und Glückseligkeit können wir zuerst unvollkommen finden in dem aktiven Leben, d. h. in den Thätigkeiten der moralischen Tugenden, und dann beinahe vollkommen in den Thätigkeiten der intellektuellen Tugenden. Conv. IV, 22. Der Mensch hat also in diesem Leben zwei Glückseligkeiten nach den zwei verschiedenen guten und besten Wegen, die uns dahin führen. Der eine Weg ist das active Leben, der andere das contemplative. Durch das aktive Leben kommt man zu der guten Glückseligkeit, durch das contemplative Leben zu der besten Glückseligkeit oder Selig-

keit. Dieses bezeugt Christus und vergleicht Martha, die das aktive Leben, und die Maria, die das contemplative Leben ergriffen hatte. Zu der einen Seligkeit führen die moralischen, zu der andern, der besten, führen die intellektuellen Tugenden. Convito IV, 17.

Dieselbe Idee von einer doppelten Glückseligkeit hat Dante in Monarchia II, 15., von einer andern Seite und von einem höhern Standpunkte aus betrachtet; indem er hier den Menschen nicht blos als Erdenbürger, sondern als Weltbürger betrachtet, nicht blos sein zeitliches Leben zur Grundlage nimmt, sondern zeitliches und ewiges Leben zusammenfasst. Der Mensch allein hält in der Ordnung der Dinge die Mitte zwischen den zerstörbaren und unzerstörbaren Dingen, weil er einen Körper und eine Seele hat. Er hat also eine doppelte Natur. Er hat also auch ein doppeltes Ziel zu verfolgen: 1) Die Glückseligkeit des irdischen Lebens, die in den Werken der eigenen Tugend besteht, und durch das irdische Paradies vorgestellt wird. 2) Die Glückseligkeit des ewigen Lebens, welche im Genuss der göttlichen Anschauung besteht, zu welcher die eigene Tugend nur durch Hülfe des göttlichen Lichts gelangen kann, und welche durch das himmlische Paradies vorgestellt wird. Zu diesen zwei verschiedenen Glückseligkeiten muss die Menschheit durch zwei verschiedene Medien gelangen. Denn zu der ersten gelangen wir durch philosophische Unterweisungen, wenn wir sie befolgen, indem wir nach den moralischen und intellektuellen Tugenden handeln. Zu der zweiten aber durch geistliche Unterweisungen, welche die menschliche Vernunft überschreiten, wenn wir sie befolgen, indem wir nach den theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung handeln.

Beide Ziele und Mittel sind uns offenbart, das eine durch die Vernunft, welche uns durch die Philosophie offenbar ist, das andere durch den heiligen Geist, der uns die übernatürlichen und uns nöthigen Wahrheiten durch die Propheten und Christum und seine Schüler offenbart hat. Monarchia III, 15[1]).

---

1) Die zwei Arten von Leben hat Dante ganz bestimmt im Allgemeinen so ausgedrückt: Vita attiva cioè civile und vita contemplativa. Der Mensch ist für beide befähigt, die Engel aber nicht, sondern für jedes gibt es eine besondere Klasse von Engeln. Die aktiven Engel haben die Glückseligkeit der vita attiva, cioè civile in der Regierung der Welt, nel governo del mondo. Convito III, 5.

Diese Lehre vom doppelten Leben, doppelten Ziel und der doppelten Glückseligkeit ist einer der wichtigsten Punkte zur Erklärung der Divina Commedia. Sie geht durch alle drei Gesänge durch und macht die Haupteintheilung des ganzen Systems aus. Ich werde daher fortwährend darauf zurückkommen, und erinnere einstweilen nur an die zwei Klassen von Engeln, an die zwei Führer Dante's, an die activen und contemplativen Heiden im Limbus, die aktiven und contemplativen Sünder in fast jedem Kreis der Hölle und des Purgatoriums, und an dieselbe Eintheilung im Paradies.

§. 4. Contemplatives Leben.

1) Wissen und Wissenschaft.

Der höchste Trieb des Geistes ist der Wissenstrieb. Alle Menschen wünschen von Natur zu wissen. Diess ist ein Theil unserer Sehnsucht nach Vervollkommnung. Die Wissenschaft (scienza) ist aber die letzte Vervollkommnung unserer Seele, in welcher unsre letzte Glückseligkeit liegt. Convito I, 1. Das Ziel alles Erkennens und alles Wissens ist die Wahrheit. Unser Verstand wird nicht gestillt und nicht befriedigt, wenn die Wahrheit ihn nicht erleuchtet, ausser welcher es nichts Wahres gibt. Er ruht in ihr, wie das Thier in der Höhle, sobald er sie erreicht hat. Und er kann sie erreichen, sonst wäre jedes Verlangen danach vergebens. Aus diesem Trieb entsteht die unablässliche Forschung, die aus jeder erkannten Wahrheit wieder neue Zweifel, wie Schösslinge entstehen lässt, und so treibt uns die Natur von Höhe zu Höhe bis zum Gipfel. Parad. IV, 124—132. Monarchia III, 1.

Seine volle Befriedigung erreicht unser Trieb nur in der Erkenntniss Gottes als der Grundursache aller erkannten Wirkungen in der Welt. Er treibt daher den menschlichen Geist über alles Menschliche hinaus. Wenn der Geist sich seinem Verlangen, dem Ziel seiner Sehnsucht nähert, vertieft er sich so sehr, dass das Gedächtniss nicht zurück kann. Par. I, 7. Dante wird daher im irdischen Paradies durch die Kraft der Liebe und Sehnsucht nach der himmlischen Erkenntniss emporgehoben. Parad. I, 124, II, 19. Das Wissen oder die Weisheit nennt Dante die Speise der Engel (pane degli Angeli), und diejenigen selig, welche davon geniessen. Diejenigen aber, welche davon mit oder ohne ihre Schuld ausgeschlossen sind, bemitt-

leidenswerth, weil sie dann nur thierische Nahrung haben, (bestiale pastura). Und da er alle Menschen liebt, so will er aus Mitleid das, was er von der Speise der Engel, von der Weisheit aufgenommen hat, den andern Menschen im Convito mittheilen. Convito I, 1.

Vom Brod der Engel, (der Betrachtung göttlicher Dinge) lebt man auf Erden, wird aber nicht gesättigt. Parad. I, 11. Purgat. XXXI, 127—131.

Die Erkenntniss geht von den materiellen Dingen aus, und entsteht durch die sensitiven Kräfte, auf welche die Aussenwelt einwirkt. Also der Geist entnimmt vom Sinnlichen das, was er dann der Intelligenz würdig macht; d. h. der irdische Verstand erkennt die Dinge aus dem sinnlichen Eindruck, und den Abbildern, die daraus in der Seele entstehen. Parad. IV, 40—42. Forschung ist also die Lebensäusserung des Wissenstriebs. Der Geist sucht rastlos die Wirkungen zu erkennen, und ihre Ursachen bis zur höchsten zu erforschen.[1])

2) Stellung der Wissenschaften.

Dante hat im zweiten Tratt. des Convito c. 14. 15. die Wissenschaften in ihrer Rangordnung mit den neun Himmeln verglichen. Er meint dort, die Aehnlichkeit beider besteht in der Umwälzung, in der Beleuchtung und in der Bereitung der Vervollkommnung. Die weitere oft sehr subtile und scholastische Begründung dieser Vergleichung bei den einzelnen Wissenschaften und Himmeln geht uns hier nichts an, aber die Vergleichung selbst ist uns wichtig, weil wir daraus die Stellung sehen, welche Dante den Wissenschaften besonders den höchsten gibt.

Die sieben untern Planetenhimmel entsprechen den Wissenschaften des Triviums und Quadriviums in folgender Ordnung von unten aufwärts: Grammatik (Mond), Dialektik (Merkur), Rhetorik (Venus), Arithmetik (Sonne), Musik (Mars), Geometrie (Jupiter), und Astrologie (Saturn). Dem achten oder Fixsternhimmel entspricht die Physik und die prima scienza, die Methaphysik. Ueber ihr, der neunten Sphäre entspricht die Moralwissenschaft, und dem zehnten, dem unbeweglichen Himmel entspricht die göttliche Wissenschaft, die Theologie.

1) E però chi dalla ragione si parte e usa pur la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia. Convito II, 8.

Bei den zwei letzten sind uns die Vergleichungsgründe wichtig. Es heisst II, 15: Die Moralphilosophie entspricht dem primum mobile, weil sie uns zu den andern Wissenschaften anordnet (ordina). Denn, sagt Aristoteles, die Gerechtigkeit (giustizia legale, die natürliche Gerechtigkeit, die in dem Gesetz ausgedrückt ist), ordnet die Wissenschaften an, um gelernt zu werden, und befiehlt, damit sie nicht verlassen seien, dass sie gelernt und gelehrt werden. Wenn die Moralphilosophie aufhörte, so wären die andern Wissenschaften einige Zeit verhüllt, es wäre keine Zeugung, noch Leben der Glückseligkeit, und vergebens wären sie geschrieben und im Alterthum gefunden. Dem Empyräum, dem ewig ruhigen Himmel entspricht die Theologie. Sie ist, wie dieser Himmel voll Frieden, sie duldet keinen Streit der Meinungen und sophistische Argumente wegen der vortrefflichen Gewissheit ihres Gegenstandes, welcher Gott ist. II, 15, Conv. Die Logik hat Dante verachtet, die Dialektik ist ganz unten mit dem Merkur zusammengestellt. — Der Teufel als Logiker. Inf. XXVII, 123.

Also die drei Wissenschaften, welche nach der Theologie den höchsten Rang einnehmen und den zwei obersten der beweglichen Himmel entsprechen, die Physik, Metaphysik und Moralphilosophie werden in zweiter Bedeutung auch Philosophie genannt. Die Metaphysik wird von Dante zweimal die prima scienza oder prima filosofia genannt. Convito I, 1. II, 14[1]). Aber nur die ursprüngliche (primaja) ist die wahre Philosophie in ihrem Wesen. Convito III, 11. Sie ist die heilige Liebe, deren Gegenstand die Weisheit ist.

Es geht aus vielen Stellen von Dante's Schriften hervor, dass er unter Philosophie hauptsächlich die Moralphilosophie oder Ethik versteht. Alle Spekulationen im Gebiete des Göttlichen, des Verhältnisses des göttlichen Geistes zum menschlichen und zur Welt hat er in die Theologie verwiesen, die über der Philosophie steht, alle Spekulationen aber über die Verhältnisse der Natur in die Metaphysik, die gleich unter der Philosophie steht. Alle drei ergänzen sich aber. Im Convito I, 1, im Anfang sagt er, dass er hauptsächlich

---

1) So ist die Grammatik die erste (unterste) der freien Künste genannt. Vielleicht die Metaphysik in demselben Sinn auch die erste? Parad. XII, 138. Die unterste unter den dreien: Metaphysik, Moral und Theologie.

die praktische Philosophie im Convito abhandle, denn die Speise des Convito bestehe aus vierzehn Canzonen über die Liebe und Tugend, und das Brod dazu sei der Commentar. Andere Beweise finden sich in Tratt. III, 15, und IV, 22. Noch deutlicher in dem Brief an Cangrande: Die Art der Philosophie in der Div. Comm. ist die moralische oder ethische, weil das Ganze erfunden ist nicht zur Forschung, sondern zur Ausübung. Die dritte Canzone des Convito gehört ganz in die Moralphilosophie. Dante sagt in der ersten Canzone des vierten Traktats, dass die Schwierigkeit der Untersuchung, ob die Materie der Elemente aus Gottes Willen hervorgegangen, oder schon im Chaos vorhanden gewesen sei (was also zur Physik oder Metaphysik gehört), ihn von seiner philosophischen Liebe auf kurze Zeit zurückgeschreckt habe, und es ist kein Zweifel, dass er in der Div. Commedia diese und ähnliche Fragen im Vergleich der Weisheit, die von Gott kommt, als geringfügig darstellen wollte, Parad. XIII, 97. Was Dante an Salomo am höchsten gepriesen hat, ist, dass er Regentenweisheit (Moralphilosophie) erbat, nicht die untern spekulativen Wissenschaften, Logik, Metaphysik, etc. Parad. XIII, 95—105. Dante hat den Rang und die Stellung der Moralphilosophie in einem Gleichniss ausgedrückt, da wo er überhaupt die Philosophie mit einem Weib vergleicht: Die Seele dieses Weibes (Philosophie) ist die Liebe, ihr Leib (Verkörperung, äusseres sichtbares Hervortreten) ist die Weisheit, und die Schönheit dieses Leibes ist die Moralphilosophie (moralità). Sowie die Schönheit des Leibes aus der richtigen Ordnung der Glieder besteht, so geht die Schönheit der Weisheit, welche der Körper der Philosophie ist, aus der Ordnung der moralischen Tugenden hervor, welche machen, dass das Gefallen an der Weisheit gefühlt wird (che fanno quello piacere sensibilmente). Bald darauf ruft Dante Allen zu, diesem Weib zu folgen, denn dadurch würden Alle gut. „Die Sitten sind die Schönheit der Seele, d. h. besonders die Tugenden, welche zuweilen durch Eitelkeit oder Stolz weniger angenehm werden. Um diesem zu entgehen, betrachte man jenes Weib da, wo sie ein Beispiel von Demuth ist, d. h. in dem Theil, welcher Moralphilosophie genannt wird. Und ich füge hinzu, dass wenn man die Weisheit in diesem Theil betrachtet, jeder Lasterhafte wieder rechtschaffen und gut werden wird.“ Convito III, 15. Die Moralphilosophie ist also dem Dante die Hauptsache, denn sie führt

gerade zur Glückseligkeit. Convito IV, 22. Sie ist ihm die Bedingung und Ordnerin aller andern Wissenschaften.

Ueber der Moralphilosophie steht also nur die Theologie, die divina scienza. Den irdischen Wissenschaften ist die Gottesbetrachtung oder die Wissenschaft in Gott nicht entgegengesetzt. Parad. XVII. 13—18, sondern vielmehr darüber erhoben. Die Philosophie soll sich nach der Vereinigung mit der Theologie sehnen, wie das primum mobile nach der Vereinigung mit dem Empyräum. Sie kann auch nur in jener Ruhe und Gewissheit finden. Beide stehen aber in innigem Wechselverhältniss zu einander. Dante sagt im Convito, in welchem er die Philosophie durchgängig unter dem Bild einer holden Frau darstellt: der Anblick dieser Frau unterstützt unsern Glauben, durch den wir dem ewigen Tod entrinnen. Die Hauptbegründung unsers Glaubens sind die Mirakel. Manche Menschen sind aber so eigensinnig, an diesen Mirakeln zu zweifeln, wenn sie nicht eine sichtbare Erfahrung haben. Diese Frau ist aber eine sichtbar wunderbare Sache, an der man alle Tage Erfahrung haben kann; also macht sie uns auch die andern Mirakel möglich erscheinen. Und sie wurde von Ewigkeit her in dem Geist Gottes zum Zeugniss des Glaubens für die in der Zeitlichkeit Lebenden angeordnet. Convito III, 7. Daher ist uns das Anschauen dieser Frau so häufig (largamente) anbefohlen, nicht um das Angesicht, das sie zeigt, zu sehen, sondern um die Dinge, die sie verborgen hält, zu wünschen und zu erlangen. Sowie man daher Vieles hiervon mit ihr durch die Vernunft sehen kann (und folglich ohne sie durch die Vernunft zu sehen, ein Wunder scheint) so glaubt man auch mit ihr, dass jedes Wunder in einer höheren Einsicht seinen Grund habe, also sein kann. Von da hat unser guter Glaube seinen Ursprung, von welchem die Hoffnung das vorhergesehene Ziel unseres Strebens zu erreichen, kommt, und durch diese entsteht die Thätigkeit der Liebe. Andrerseits erhebt man sich aber durch diese drei Tugenden zum Philosophiren, zu jenem himmlischen Athen, wo die Stoiker, Peripathetiker und Epicuräer durch die Kunst der ewigen Wahrheit in Einem Wollen einträchtig zusammen kommen, also in der Moral. Convito III, 14.[1])

---

1) „Im Himmel erkennen wir deutlich das, was wir hier glaubend besitzen und zwar dort nicht durch Schlüsse und Beweise (Philosophie), sondern es wird uns an sich offenbar, wie das ursprünglich Wahre.

3) Philosophie.

Es war wichtig, im Vorigen aus Dante's eigenen Worten seine Ansicht über das innige Wechselverhältniss zwischen Moralphilosophie und Theologie klar zu machen. Er stellt sie eben in dieselbe Verbindung miteinander, wie contemplatives und aktives Leben sich gegenseitig ergänzend und bestärkend, wie die zwei Ziele und Glückseligkeiten des Lebens, zu welchen, wie im Vorhergehenden gesagt ist, ja gerade die beiden, Philosophie und Theologie führen sollen. Es ist eben so wichtig, im Folgenden zusammen zu stellen, was Dante an verschiedenen Stellen von der Philosophie aussagt. Denn auf meine Ueberzeugung, dass Dante unter diesem Namen, wenn auch nicht immer klar und präcis, meistens die Moralphilosophie versteht, dass er diese nach der Theologie für das höchste Ziel des Wissens und Strebens erklärt, sie mit der Theologie in beständige Beziehung bringt, begründe ich hauptsächlich meine Abweichung von dem, was Herr Professor Witte in seinem vortrefflichen Com-

---

Parad. II, 43. Hier wird mit Recht die theologische Anschauung, die Offenbarung höher gestellt, als die Philosophie. Es ist aber irrig, daraus zu schliessen, die Philosophie sei ein Abfall von Gott in Dante's Meinung. Auch Kopisch bezieht zu dem V, 51. den Mond auf die Philosophie, und den Kain mit seinem missfälligen Opfer, das nicht brennt, auf die Philosophen. Beatrice selbst sagt aber in ihrer ersten Antwort, V, 53.: Diese Fabeln vom Mond und von dem Kain mit seinem missfälligen Opfer und alle daraus zu ziehenden Schlüsse und Vergleichungen seien albern. Und sie gibt zu erkennen, dass das Geschwätz von Kain mit der Wissenschaft nichts zu thun hat; denn sie fragt darnach erst V, 58. den Dante um seine wissenschaftliche Meinung, nachdem sie ihm eben in der ersten Antwort gesagt hat, dass, wer nur nach seinen Sinnen schliesst, der irrt, und wenn die Vernunft den Sinnen folgt, geht sie nicht weit, — und damit der Philosophie gerade ihr Recht gibt. Und dann erklärt sie sich V. 61. gleich noch schlagender für die Philosophie, indem ihre ganze Argumentation in einer Folge von Schlüssen besteht, und zum Theil noch auf aristotelischen Prinzipien beruht. Vergleiche auch Parad. III, 1. Dante will allerdings öfter zu verstehen geben, dass die höhere göttliche Philosophie über der menschlichen steht. Er lässt sich von Beatrice im Paradies manches aus seinem Convito erklären. Parad. II, 43—48.

mentar zu Dante's lyrischen Gedichten und in seinem Werkchen: Ueber Dante (Breslau 1851) als die Grundidee in Dante's Weltanschauung darlegt, und worauf ich nothwendig bald zurückkommen muss.

Dante hat die Philosophie in zweierlei Bedeutung genommen: a) als göttliches Wesen, b) als Thätigkeit, Glück und Ziel der anderen Geister. Diess hat das Verständniss seiner eigentlichen Meinung sehr erschwert, besonders da er im Convito die Philosophie immer in einem allegorischen Bild behandelt, und die Unterscheidung nie klar ausgesprochen hat.

Die göttliche Philosophie ist ein Theil des göttlichen Wesens und in ihm auf eine wahre und vollkommene Weise, gleichsam durch ewige Ehe. Convito III, 12. Gott schaut die Philosophie als das edelste von allen Dingen, sofern er sie ganz vollkommen in seinem Wesen sieht. Denn Philosophie ist ein liebevoller Gebrauch der Weisheit, welcher am meisten in Gott ist; denn in ihm ist höchste Wahrheit und höchste Liebe, und höchste That (atto). Convito III, 12. Die Philosophie ist also ein wesentlicher Theil der göttlichen Substanz, und der heiligen Dreieinigkeit. Man könnte sie hiernach das Leben dieser Trinität nennen. Denn wenn Liebe und Weisheit miteinander zur That, zum Aktus kommen (zum atto), so ist es Philosophie. Die Philosophie (als Frau) ist die Gattin des Kaisers des Himmels (Gottes), und nicht nur Gattin, sondern auch Schwester und geliebte Tochter. Convito III, 12. II, 13, 16.

Im dritten Tratt. des Convito, wo Dante von den Eigenschaften, dem Studium, der Stellung der Philosophie handelt, sagt er von ihr: diese Frau ist so gemacht, wie das Urbild und Muster (intenzionale esemplo), welches von dem menschlichen Wesen in dem göttlichen Geiste ist. Die Intelligenzen erschauen sie dadurch, dass sie von Gottes Ideen durchdrungen sind, und die Menschen hienieden sind von einem beständigen Verlangen nach ihr, als von einer unerreichbaren Sache erfüllt; und dieses Verlangen ist das Verlangen nach Vollkommenheit, welches jedes Vergnügen mangelhaft erscheinen lässt, weil es nie ganz gestillt wird. Und wenn die eines höheren Vergnügens fähigen Menschen am meisten Frieden mit ihrem Verlangen haben, dann bleibt diese Frau in ihren Gedanken.

Durch sie (die Philosophie) ist die menschliche Wesenheit so vollkommen, als sie es nur im höchsten Grad sein kann. Convito III, 6. Daher sagt Dante in seinem Brief an Cangrande: „die Weisheit ist den Menschen ein unendlicher Schatz, und die ihn gebrauchen, sind der Freundschaft Gottes theilhaftig.“ §. 3. Die Weisheit ist das Höchste, wozu der Mensch und alle über ihm stehende Geschöpfe gelangen können. Aber die Menschen fühlen die Philosophie nicht immer in ihren Gedanken, sondern nur, wann die Liebe sie ihren Frieden fühlen lässt. Convito III, 13.

Wenn die Philosophie in dem göttlichen Wesen wie in einer ewigen Ehe ist, so ist sie in den Intelligenzen auf eine geringere Weise, gleichsam wie eine Buhlerin (druda), von welcher kein Liebhaber vollkommene Freude geniesst, sondern nur von ihrem Anblick sein Verlangen befriedigt. Convito III, 12. In dem Menschen ist sie noch unvollkommener. Das Philosophiren ist für ihn ein Akt, wodurch er sein glühendes Verlangen, mit Gott vereinigt zu sein, zu befriedigen sucht, was weder ihm, noch einer Intelligenz ganz gelingt.

Die Philosophie hat zum Gegenstand das Verstehen, und zur Seele (Form) eine gleichsam göttliche Liebe zum Verständniss. Sowie die wirkende Ursache der Freundschaft die Tugend ist, so ist die wirkende Ursache der Philosophie die Wahrheit. Ziel der Philosophie ist das höchste Vergnügen (eccellentissima dilezione), welches weder Unterbrechung noch Mangel leidet, d. h. die wahre Glückseligkeit, welche durch Betrachtung der Wahrheit erlangt wird. Convito III, 11. Philosophie ist, wenn die Seele und die Weisheit Freundinnen geworden sind, so dass eine von der andern geliebt wird. Convito III, 12. Die Liebe ist die Form der Philosophie (forma, das Belebende, daher der materia entgegengesetzt). Daher wird sie hier Seele derselben genannt. Diese Liebe offenbart sich in dem Gebrauch der Weisheit (uso della sapienza) und dieser Gebrauch schafft Zufriedenheit in jeder Lage der Zeit und Verachtung der anderen Güter (dispregiamento di quelle cose, che gli altri fanno lor signori). Convito III, 13. Die Philosophie hat zum materiellen Gegenstand die Weisheit, zur Form (Seele) die Liebe, und zur Verbindung beider die Spekulation. Convito III, 14.

Wir müssen zum besseren Verständniss mehr in Dante's Ausdrucksweise eingehen. Er stellt die Philosophie in ihrem Verhältniss

zum Menschen und ihrer Wirkung auf denselben dar als eine holde Frau voll Süssigkeit, geschmückt mit Ehrbarkeit, wunderbar durch Weisheit, ruhmreich durch Freiheit und von der edelsten Natur. Conv. II, 16. Diese Frau ist nicht nur die vollkommenste im menschlichen Geschlecht, sondern mehr als die vollkommenste, denn Gott hat sie mit seiner Güte weit über das menschliche Maass überhäuft, Convito III, 6. Es gibt auf Erden nichts Holderes, als die Frau, die die Philosophie darstellt.

Ihre Reden, durch ihre Erhabenheit und Süssigkeit erzeugen in dem Geist Jedes, der sie hört, einen Gedanken von Liebe, welchen Dante himmlischen Geist nennt, denn oben ist der Ursprung und von oben kommen die Gedanken, die er erregt. Convito III, 7. Ihre süssen Mienen entführen den Geist, in ihnen ist das wahrhafte Heil, durch welches selig wird, wer sie betrachtet, und gerettet vom Tode der Unwissenheit und von den Lastern. Convito II, 16.

Der eine Theil dieser Frau, ihre Seele, ist also die Liebe, der andere, ihr Körper, ist die Weisheit. In der zweiten Canzone des Convito (Tratt. III.) ist viel auf die Augen und das Lächeln dieser Frau aufmerksam gemacht. Nach der Erklärung des Commentars sind die Augen der Weisheit ihre Beweisführungen (dimostrazioni), mit denen man die Wahrheit ganz sicher schaut. Ihr Lächeln aber sind ihre Ueberredungen (persuasioni, Ueberzeugungen), in welchen sich das innere Licht der Weisheit unter irgend einem Schleier zeigt. Convito III, 15. Diess erklärt viele Stellen im Paradies, wo Dante von den Augen und dem Lächeln der Beatrice redet, z. B. Parad. XVIII, 4 ff. Purgat. XVII, 54. Die überredenden Mienen und das Lächeln sieht Dante auch an den Seelen im Paradies. Parad. XXXI, 49—51. Beim Eintritt in den Saturn wird die Schönheit Beatricen's bis zum Unerträglichen gesteigert, weil sie auf das Gestirn der Contemplation kommt. Die Contemplation erhebt den Menschen über seine eigene Natur, er ist nur durch besondere Gnade dazu befähigt, und gelangt nur durch viele Stufen zu ihr. Parad. XXI, 1—13. In diesen beiden Dingen, Beweisführungen und Ueberredungen, wird jenes höchste Vergnügen der Seligkeit gefühlt, welches das höchste Gut im Paradies ist. Dieses Vergnügen, welches die Bewohner des Paradieses ganz durchdringt, kann in dem irdischen Leben in nichts anderem bestehen, als in dem Schauen in die Augen und das Lächeln. In diesem Schauen allein wird die

menschliche Vervollkommnung erlangt, d. h. die Vervollkommnung der Vernunft, von welcher unsere ganze Wesenheit abhängt. Convito III, 15.

Die Seele der Philosophie ist die Liebe. Indem aber Gott seine Kraft in die Intelligenz der Liebe treibt, zieht er sie ohne Vermittlung zu seiner Aehnlichkeit. Sowie die göttliche Liebe ewig ist, so ist auch ihr Gegenstand ewig. Und so macht uns die göttliche Liebe diese andere Liebe, die die Seele der Philosophie ist, also einen ewigen Gegenstand lieben. Denn die Weisheit, auf welche diese Liebe ausgeht, ist ewig. Daher geschieht es, dass wo diese Liebe zur Weisheit leuchtet, da werden alle andere Arten von Liebe dunkel und gleichsam ausgelöscht, weil ihr Gegenstand alle andern Gegenstände unverhältnissmässig überragt. Daher die ausgezeichneten Philosophen diess in ihren Handlungen offen zeigten, und alle Dinge ausser der Weisheit gering achteten. Als Beispiele sind Demokrit, Plato, Aristoteles, Zeno, Sokrates, Seneca angeführt. — Und so ist es klar, dass die göttliche Kraft nach Art eines Engels in dieser Liebe in die Menschen herabsteigt. Convito III, 14.

Diese Stelle scheint die berühmten Vorwürfe der Beatrice im irdischen Paradies klar zu machen. In dem wahren Philosophen ist die Liebe zur Weisheit das Höchste und soll jede andere Liebe und Sehnsucht nach Glück auslöschen. Diess war bei Dante nicht der Fall, er hat noch andere Arten von Liebe gehabt, sowohl wirklich sinnliche Liebe, als auch Verlangen nach mancherlei Glücksgütern, Ruhm u. s. w., bis diese alle erst durch sein Verlangen nach Weisheit ausgelöscht wurden. Ueber jene macht ihm Beatrice Vorwürfe im Purgat. 30 und 31.

Ich habe schon gesagt, dass auf der verschiedenen Auslegung von Dante's Ansicht über die Philosophie sich eine ganz verschiedene Auslegung der Divina Commedia und der Grundidee derselben gründete. Es kann hier nicht die Rede davon sein, allen Ansichten, denen ich nach meiner Ueberzeugung nicht beistimmen kann, entgegen zu treten. Aber eine, welche durch ihr tieferes Eingehen in den Sinn Dante'scher Weltanschauung Epoche gemacht hat, und fast allein sich mit der Gesammtheit der Dante'schen Grundidee beschäftigt und den Kern derselben darlegt, muss ich, weil es mir eben auch auf den Kern ankommt, hier erwähnen. Diess ist die Auseinandersetzung, welche Herr Professor Witte über die Dante'sche Grund-

ansicht in seinem Werkchen: Ueber Dante, Breslau 1831, und in seinem Commentar zu den von Kannegiesser übersetzten lyrischen Gedichten Dante's, Leipzig 1842. gegeben hat. Herrn Witte's Name ist den Freunden der Dante'schen Muse mit Recht ehrwürdig. Seiner unablässigen Forschung verdankt die Dante'sche Literatur sowohl äusserlich wichtige Entdeckungen und Bereicherungen, als auch innerlich schätzbare Aufklärungen. Er hat die deutsche Forschung bei allen Italienern, die sich mit Ernst dem Studium der Dante'schen Philosophie ergeben, ehrenvoll eingeführt. Indem ich diess gebührend anerkenne, sei es mir erlaubt, hier einige bescheidene Zweifel gegen seine Auffassung von Dante's Grundansicht zu geben, welche von Vielen als die richtige anerkannt ist. Ich gab mir von Anfang meines Studiums an Mühe, die Auflösung der Räthsel in der Divina Commedia, soweit sie sich mir ergab, mit jener Auffassung in Einklang zu bringen; musste aber bald ganz davon abweichen und mir eine eigene zu begründen suchen, weil ich viele Schilderungen und eigene Aussprüche Dante's damit im Widerspruch zu finden glaubte. Es ist, wie ich das nicht verkenne, schwierig, eine alte und in den Meinungen Vieler begründete Ansicht zu bekämpfen und dafür einer neuen Geltung zu verschaffen. Es ist noch schwieriger, die zu bekämpfende Meinung eines andern im Auszug wieder zu geben, ohne vielleicht hie und da durch unrichtige Auffassung ein Unrecht zu begehen. Obgleich ich nun hierin meinen Willen rein weiss, und gar oft Herrn Witte's Ansicht durchstudirt habe, so mag ich meine Widerlegung doch nur beginnen, indem ich meine Bereitwilligkeit zur Annahme gründlicher Belehrung versichere, da es hier lediglich auf die Sache und deren Richtigstellung ankommt.

Herr Witte nimmt einen geistigen Zusammenhang zwischen den drei Werken Dante's, der Vita nuova, dem Convito und der Divina Commedia an (eins der wichtigsten Werke zur Erklärung von Dante's Ansicht, das Buch De Monarchia ist hier unberücksichtigt geblieben) und erklärt diese drei Werke als die drei Theile eines grossen Gedichts, worin Dante uns die drei grossen Stufen seines eignen Lebens und somit, da Dante das ganze gefallene, und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht darstellt, die Geschichte des geistigen Lebens aller Menschen gibt, nämlich die Geschichte der gläubigen Einfalt, des Abfalls und der Rückkehr zum Glauben.

Danach soll die Vita nuova den kindlichen unschuldigen Glauben, das Convito das Trachten nach den sündigen Früchten der irdischen Weisheit und den Abfall von der Offenbarung, die Divina Commedia aber eine Rückkehr zu dem Glauben durch Zerknirschung und Busse darstellen. Dante Allighieri lyrische Gedichte, übersetzt u. erklärt von Kannegiesser und Witte. 2. Aufl. 2. Theil, S. 48 ff.

„In der Vita nuova tönte dem kindlich freudigen Sinn aus allen Stimmen der Schöpfung nur ein Hymnus auf den Schöpfer, strahlte das Abbild des Ewigen in den schönen Zügen der Geliebten. Die Geliebte wurde ihm durch den Tod entrissen. Ein ganzes Jahr lang lebte Dante noch in den beseligenden Gedanken an sie; aber immer öder ward es ihm auf Erden, immer herber seine Gemüthsstimmung, und der Glaube an Gottes Güte und Liebe in seinen Grundfesten erschüttert."

„Da der kindliche Glaube, der ihm in den Tagen seines Glücks die Sprache seiner Liebe geredet hatte, ihm keinen Trost mehr geben konnte, so suchte er diesen in der Weltweisheit. Die Speculation in allen Richtungen ihres weiten Gebiets erschien ihm als tröstende Freundin. Aber die Weltweisheit ist nur eine Weisheit dieser Welt. Die Wege der Philosophie sind andere, als die des gläubigen gottergebenen Gemüths. Wohl wird dem letzteren, wenn es demüthig ihn sucht, wahrer Frieden zu Theil. Jene Bahnen der Philosophie aber, sie verheissen es zu Licht, Trost und Frieden zu führen, und verschwinden dann dem verleiteten Wanderer zwischen Dornen und Klippen. Bald sind die hoffnungslosen Schranken der menschlichen Erkenntniss erreicht, und von dem anfänglichen Trost bleibt nichts zurück, als die Ermattung vergeblichen Kampfes. Jahrelang verharrt der Dichter in diesem qualvollen Zustand, sucht den Grund der Fruchtlosigkeit seines Forschens in seiner persönlichen Unreife, statt zu erkennen, dass irdische endliche Weisheit ihrem Wesen nach die unendlichen, das Diesseits mit dem Jenseits verknüpfenden Räthsel nicht zu lösen vermag. Endlich gelangt er dazu, nicht mehr zu begehren, dass die Philosophie seine Zweifel beantworte, sondern den wahren Lohn in der Liebe zur Weisheit selbst zu finden, möge sie nun versagen oder gewähren."

„Diess ist der Uebergang zu der dritten Stufe in Dante's geistiger Entwicklung zu der göttlichen Komödie. Der Geist jagt nicht mehr auf menschlichen Wegen nach Erkenntniss, sondern sehnt sich

bescheiden nach dem höhern Licht; er ist also vorbereitet, dieses Licht nicht mehr von irdischer Speculation zu erwarten, sondern nur in Demuth von Gott zu erflehen. Beatrice verklärt zum lebendigen Anschauen Gottes, bietet ihm ewigen Trost und reicht dem in der Wissenschaft Gereiften Licht aus dem Urquell des Lichts für jedes Dunkel, das die Philosophie ihm einst vermehrt hatte. Die Liebe zur Philosophie war also eine Untreue an dem gottergebenen Glauben, und das fruchtlose Suchen nach Licht war ein Abweg."

Wenn wir mit Herrn Witte einen innern beabsichtigten Zusammenhang zwischen den Werken Vita nuova, Convito und Div. Commedia annehmen wollten, wozu aber gar nichts berechtigt, so müsste dieser Zusammenhang und auch der Inhalt und Sinn der drei Werke vor Dante's Geist auch schon bei Abfassung des ersten gegenwärtig gewesen sein, und er müsste sie dann der Reihe nach als die drei Theile eines Werkes abgefasst und vollendet haben. Diess leugnet aber selbst Herr Witte, indem das letzte Viertel der Vita nuova bis 1300 reicht, wo das Convito längst angefangen und auch die Divina Commedia zum Theil gedichtet war.

Dante sagt aber im Anfang des Convito I, 1., er wolle im Convito männlichere und ernstere Untersuchungen geben, als in der Vita nuova; diese habe er in der Jugend und darin eine Jugendleidenschaft beschrieben, das Convito aber, nachdem er in das Mannesalter getreten sei. Hier ist der Zusammenhang geradezu von Dante selbst abgerissen; denn die Schilderung einer Jugendleidenschaft ist wesentlich etwas ganz anderes, als philosophische Untersuchung. Das einzige, wodurch er an das frühere Werk anknüpft, ist die Schilderung, wie die Philosophie ihn in seinem Schmerz über die Beatrice getröstet, wie die ernste Thätigkeit seines Geistes nach und nach den herben Schmerz gemildert habe. Und gerade diese Schilderung weisst den Zusammenhang der Jugendleidenschaft mit den Abirrungen in die Irrgänge menschlichen Forschens und der Rückkehr von da in das Gebiet des Glaubens durchaus ab.

Dante erzählt ganz einfach Convito II, 13., er sei untröstlich gewesen über den Tod der Beatrice, und habe sich zu heilen gesucht durch das Studium der Werke des Boëthius (De Consolatione) und Cicero (De Amicitia). Anfangs sei ihm dieses Studium schwer gefallen, bis sein Geist darin geübt war, und er dann Vieles deutlich erkannte, was früher, wie ein Traum in ihm gelegen. Er ent-

deckte dann besonders, dass die Philosophie mehr als eine blosse Trösterin, dass sie eine Sache von höchster Bedeutung sei. Er verfolgte daher mit aller Liebe die Philosophie in den Schulen der Klöster und den Disputationen der Philosophen. Nach dreissig Monaten fühlte er so sehr ihre Süssigkeit, dass die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken zerstörte. Diese Veränderung in seinem Gemüth hat er in der ersten Canzone (die gleichsam eine Einleitung zu den übrigen abgibt) besungen, die Philosophie selbst aber darin nicht genannt, sondern nur figürlich vorgeführt, weil andere, als lateinische Verse nicht würdig seien, sie offen zu nennen und zu preisen. Er hat sie daher als eine Frau dargestellt, weil er von seiner Liebe zu ihr reden wollte, und daher im ersten Vers die Intelligenzen des Venushimmels angeredet, welcher das ganze Gebiet der Liebe gehört.

Die Intelligenzen des Venushimmels waren es auch, deren Einfluss er seine Liebe zur Beatrice zuschreibt. Er wirft sich daher die Frage auf, warum dieselben Intelligenzen seine Liebe zur Beatrice auch nach deren Tod nicht forterhalten hätten (da sie doch als Ursache dieser Liebe ewig fortdauern und ihre Wirkung also auch ewig in derselben Kraft bleiben müsste), sondern sie vielmehr geschwächt und die Liebe zu einer andern Frau in ihm entzündet hätten. Er gibt darauf die ganz trockene Antwort: da diese Intelligenzen ihren Einfluss (die Erregung von Liebe) nur auf die Gegenstände ausüben können, die dem Kreislauf ihres Himmels unterworfen sind, so übertragen sie denselben von dem Gegenstand, der ihrer Macht entzogen ist, auf denjenigen, der noch darin ist, d. h. von einer aus dem Leben geschiedenen Seele auf eine noch lebende. Convito II, 9.

Trockener konnte Dante nicht erklären, dass seine Jugendleidenschaft abgethan sei, und mit seinen jetzigen Studien gar nicht in Verbindung stehe, dass die Beatrice, die er in der Vita nuova besingt, und im Convito anfangs oft nennt, eine wirkliche, einst lebende, Person gewesen, dass sie gestorben sei und Dante sich so sehr dem Studium der Philosophie ergeben habe, dass er die frühere Geliebte darüber vergass. Wenn er später dem Wesen, das ihn durch's Paradies leitet, den Namen Beatrice gibt, so ist das eine Verherrlichung derjenigen, die früher seine Seele erfüllt und beherrscht hatte, die aber mit seinen Studien wesentlich nichts zu

thun hat; auf keinen Fall aber eine Rückkehr von den Irrwegen der menschlichen Weisheit durch Zerknirschung und Busse zu dem früheren kindlichen Glauben; denn die Beatrice in der Vita nuova hat das letztere gar nicht bedeutet.

In der Schilderung (II, 10, 11), wie die Philosophie nach und nach den Geist Dante's ganz beherrschte, und das Andenken an Beatrice dem neuen Enthusiasmus für das, was Dante als das höchste der menschlichen Thätigkeit erklärte, Platz machen musste, sieht man noch mehr, wie die leibliche Beatrice mit der Philosophie, die Vita nuova mit dem Convito in gar keinem Zusammenhang steht.

Wenn das alles noch nicht deutlich genug ist, so ist in Tratt. II, 16. noch eine stärkere Erklärung. Im vierten Vers der dritten Strophe der hierher gehörigen Canzone heisst es: Die Seele weint, dass sie den Gedanken an die verstorbene Beatrice verlassen, und den mächtigeren Gedanken an die Philosophie nun aufnehmen und hegen muss. Dazu sagt der Commentar: Man muss der höhern Freundin (der Philosophie) folgen, und die geringere Freundin (Beatrice) verlassen. Aber man soll gerade nicht die von der geringeren erhaltenen Dienste vergessen, sondern sie mit einer ehrsamen Klage verlassen.

Bald darauf, im dritten Tratt. cap. 1. weisst er den Vorwurf zurück, als habe er seine Liebe zu Beatrice zu schnell verlassen, und sich der neuen zur Philosophie hingegeben. Um diesem Vorwurf, sagt er, zu begegnen, habe er die zweite Canzone und den Commentar dazu verfasst, worin er das Lob der Philosophie preisst, und fährt dann fort: „Wer die Vortrefflichkeit und dadurch die grosse Macht der Philosophie kennt, der wird einsehen, dass jede Beständigkeit des Geistes vor ihr veränderlich sein muss.“

Und diess Alles hat Dante nicht etwa in der Jugend, in der Zeit des veränderlichen Enthusiasmus geschrieben, sondern nach seinem vierzigsten Jahr, wo er schon einen grossen Theil seiner Divina Commedia vollendet, wo er schon das Lob der symbolischen Beatrice angefangen hatte.

Ein beabsichtigter Zusammenhang zwischen Vita nuova und Convito in der von H. Witte gemeinten Weise scheint überall nicht denkbar. Die einzige Art, wie ein Zusammenhang herauszufinden wäre, ist, anzunehmen, dass Dante in Vita nuova weiter nichts thut, als dass er ganz ehrlich seine sinnliche Leidenschaft zu Bea-

trice schildert, sich am Ende derselben gelobt, das Andenken an diese Geliebte durch ein Gedicht zu feiern, worin er sie zum Symbol eines der höchsten Momente des geistigen Lebens macht, dass er zu diesem Zweck in die Tiefen der Philosophie eindringt, von der Bedeutung derselben so durchdrungen wird, dass er die Beatrice zum Symbol der Weisheit macht. Daher hat er die Beatrice bei seinen philosophischen Studien nie ganz aufgegeben, immer schwebt sie im Hintergrund seiner Gedanken. Aber sie ist ein anderes Bild, gleichsam eine andere Frau geworden, sie ist nicht mehr die sinnliche Geliebte, an der sein Gefühl gehangen hat, sondern die geistig verklärte Geliebte, die seinen philosophischen Studien die Richtung und das Ziel gibt und ihn zur Erkenntniss der höchsten Wahrheiten führt. Diess ist ihre eigentliche Bedeutung, in der sie mir schon nach dem Anfang der Vita nuova auftritt, wie ich im 2. Theil dieses Buches zu erklären versuchte.

Daher der anfängliche scheinbare Kampf zwischen seiner sinnlichen Neigung und seinen Studien, die Verwirrung, in welche Dante mit seinen Gefühlen und Gedanken gerieth, dass er sich für todt wähnte, daher das Schwanken im Anfang des Convito zwischen dem Lob der Geliebten, und der Verehrung für die immer mehr begriffene Philosophie. Daher war dieser Kampf im Anfang scheinbar von zwei verschiedenen Geliebten geführt, wovon ihn jede allein besitzen wollte, wobei aber die sinnliche Neigung immer schwächer werden musste, bis sich beide Gestalten zuletzt in Ein Bild vereinigten, in das Symbol der Weisheit, die zugleich Dante's Geliebte war.

Wenn Herr Witte meint, (Dante's lyrische Gedichte II, 49) Dante's Liebe zur Philosophie sei eine Abirrung von dem Andenken der Beatrice, und diese Abirrung falle dann zwischen die schüchterne Verehrung für die lebende Beatrice, und den grossen Lobgesang auf die Verklärte: so erklärt dagegen Dante am Ende der Vita nuova sein Studium der Philosophie als ein Mittel und eine Bedingung zum würdigen Lob der Beatrice.

Ueberhaupt hätte er nachweisen sollen, dass das, was er Dante's Ansicht von der Philosophie nennt, auch wirklich Dante's Ansicht gewesen sei. Denn wenn H. Witte sagt, von dem anfänglichen Trost sei nichts zurückgeblieben, als die Ermattung des vergeblichen Kampfes, und daher habe Dante die Frau als grausam und mit-

leidlos geschildert, so hat Dante das Eine wohl niemals gesagt, und Herr Witte das andere wohl nicht ganz richtig aufgefasst.

Wenn die ganze Frucht der philosophischen Forschungen dem Dante statt des verheissenen und gehofften Trostes und Friedens nur Ermattung von dem vergeblichen Kampfe, nur die traurige Ansicht war, dass er durch sein Jagen auf irdischen und menschlichen Erkenntnisswegen sich versündigt habe, und durch Zerknirschung und Reue wieder in den Zustand des kindlich demüthigen Glaubens zurückkehren müsse: so müsste doch Dante von seinem fünfundzwanzigsten Jahre an, wo er die philosophischen Studien anfing, bis zum vierzigsten ungefähr, wo er den Commentar zu seinem Convito schrieb, etwas davon gemerkt haben, er müsste mit Reue und Zerknirschung von dem vergeblichen Kampfe, von der sündigen Abirrung gesprochen, und seine Mitbürger ermahnt haben, sich nicht solch elendem Treiben hinzugeben. Dagegen lese man aber die verschiedenen Kapitel im Convito, wo Dante von der Veränderung in seiner Seele spricht, als die neue Liebe zu der höhern Philosophie, die frühere zu der Beatrice verscheuchte, als der neue Liebesgedanke ihm wie ein himmlischer Bote erschien, und ihn aufforderte, die Philosophie künftig seine Herrin zu nennen, ihm ihre Haupteigenschaften, Erbarmen, Demuth, Weisheit, Edelsinn und Grösse schildert, (Convito II, 8, 9, 10, 11, 13, 16.), und vergleiche damit die Stellen, wo Dante die Philosophie als die wahre Glückseligkeit unseres Geistes erklärt, und ihr die Kraft beilegt, Jeden, der sie erforscht, vom Tod der Unwissenheit und von den Lastern zu erretten; man bedenke dabei, dass er dieses schrieb, als ihm doch die angebliche Falschheit der Verlockungen hätte klar sein müssen. Und da er das Convito nach seiner eigenen Erklärung verfasste, um andere zu belehren, so hätte er sie auf jeden Fall in der Zeit der Enttäuschung von den Abwegen der philosophischen Forschungen abgemahnt. Er sagt aber im Gegentheil II, 16: „Wer sein Heil sehen will, der schaue in die Augen dieser Frau (Philosophie). Die Augen sind die Beweisführungen der Philosophie, welche in die Augen des Verstandes gerichtet, die Seele verliebt machen, wenn sie in ihrem Verhältniss frei ist.“ Und an einer andern Stelle ruft er aus: „O schlimmer als todt seid ihr, die ihr die Freundschaft dieser Frau flieht! Oeffnet die Augen und seht, wie, ehe ihr nur wart, sie euch geliebt hat, euern Verlauf zurichtend und ordnend, und

wie sie, nachdem ihr geschaffen waret, euch ähnlich (in vostra similitudine) zu euch kam, um euch zu leiten (dirizzare). Und wenn ihr nicht alle zu ihrem Anblick gelangen könnt, so ehrt sie in ihren Freunden, und folgt den Anordnungen derselben, als derjenigen, welche euch den Willen dieser ewigen Kaiserin verkünden.“ Convito III, 15.

Wenn Dante in seinem fünfundvierzigsten Jahr die Philosophie auf eine solche Höhe erhob, so ist gar nicht einzusehen, wann er sie eigentlich als eine Abirrung, und ihr Studium als ein sündiges Nachjagen nach irdischen Gütern erklärt habe. Das hat Herr Witte übergangen, und die drei Werke Dante's so in Zusammenhang gebracht, als wären sie auch der Zeit nach im Plane Dante's gerade so aufeinander gefolgt. Aber im Gegentheil, nachdem das Bild der Zerknirschung und Busse über die vermeintlichen Abirrungen (Hölle und Fegfeuer) fast vollendet war, schrieb Dante erst den Commentar zu seinem Convito, der recht eigentlich ein Lob auf die Philosophie ist.

Was den von Herrn Witte gegebenen Beweis für seine Behauptung der Dante'schen Ansicht der Philosophie betrifft, dass nämlich Dante selbst zugestanden habe, die Frucht seiner mühsamen Studien sei nur Ermattung von vergeblichen Kämpfen, Trostlosigkeit und Erkenntniss der Sündhaftigkeit gewesen, und dass er als Ausdruck dieses reuigen Gefühls die Frau grausam und mitleidslos genannt habe: so muss ich gestehen, dass ich in der Erklärung Dante's zu der Stelle, die so etwas ausdrücken könnte, die entgegengesetzte Ansicht gefunden habe.

Dante sagt: Die Augen der Frau bedeuten die Beweisführungen der Philosophie, und ihr Lächeln ihre Ueberredungen (persuasioni). Die Thätigkeit des menschlichen Geistes auf Erden kann nur in dem Schauen dieser Mienen bestehen, und in ihm allein wird die menschliche Vervollkommnung und Glückseligkeit erlangt. (III, 15.) Aber die Beweisführungen der Philosophie müssen von dem menschlichen Geiste verstanden werden, und dadurch allein wird die Sehnsucht befriedigt. Die Mienen dieser Frau sind also immer dieselben, sie drücken immer dieselben höheren Eigenschaften, Erbarmen, Liebe und Grösse aus, wie bei der Fortuna, die auch von den Menschen irrigerweise grausam genannt wird. Inf. VII, 67—96. Ihr Anschein ist aber zuweilen unwillig und hart, und dieser An-

schein kommt nur von dem Forschenden, und seinen durch Zweifel und Unwissenheit getrübten Blicken. (IV, 1, 2, 10.) Denn frei muss die Seele sein, wenn sie ihr Heil in den Augen dieser Frau sucht. Daher ist in der ersten Canzone, Strophe 2. die angoscia di sospiri erklärt, als die Arbeit des Studirens und der Kampf der Zweifel, welche von Anfang an vermehrt aufsteigen, und dann, wenn das Licht der Philosophie mehr aufgeht, wie Nebel herabfallen, wodurch der mit der Philosophie vertraute Geist frei und voll Gewissheit bleibt. II, 16.

Es ist klar, und lässt sich noch aus hundert andern Stellen beweisen, dass die Absicht Dante's, als er die drei Werke schrieb, durchaus nicht war, das Studium der Philosophie als einen sündigen Abfall von dem gottergebenen Glauben darzustellen und die Menschen zu warnen, dass sie nicht auf menschlichen Wegen nach Erkenntniss jagen, sondern sich bescheiden nach dem höhern Licht sehnen, und diess in Demuth erflehen sollen. In diesem Fall hätte Dante den Commentar zum Convito niemals und am wenigsten im reiferen Alter geschrieben.

Herr Witte sucht aber seinen Satz, dass seine Liebe zur Philosophie von Dante als eine Untreue an dem gottergebenen Glauben betrachtet worden sei, Seite 53, aus mehreren Stellen der Divina Commedia zu beweisen.

1) Purgat. XXIII, 116. Es ist hier kaum erwähnenswerth, dass nicht Forese, sondern Dante die Worte sagt. Aber aus dem Vorhergehenden und Folgenden ist klar, dass von Philosophie und Wissenschaft nicht die Rede ist, sondern von einer Lebensrichtung, von welcher Virgil den Dante abgelenkt habe. V, 76—78. weist auf eine Zeit vor 1295 hin.

2) Purgat. XXXI, 34—36 soll Dante selbst bekennen, dass sein philosophisches Streben, wenn auch Wahrheit sein Ziel war, doch nicht aus dem Brunnen göttlicher Wahrheit floss, sondern irdischen Ursprungs war und irdische Ziele verfolgte. Allein es ist nicht bewiesen und nicht zu beweisen, dass le presenti cose die wissenschaftlichen Bestrebungen Dante's bedeute.

3) Purgat. XXX, 130. Hier müsste erst bewiesen werden, dass die false imagini di bene die philosophischen Studien Dante's bedeuten, von welchen Virgil den Dante erretten sollte.

4) Dante selbst soll an vielen Stellen der Convito-Gedichte beurkunden, wie ruhelos die Liebe zur Philosophie gewesen sei, ja wie sie die Unmöglichkeit, Frieden zu gewähren, in sich selbst getragen habe. a) Canzone V, Str. 1, Zeile 7. Ist irrig. Jene Qualen sind die der Sehnsucht nach der verstorbenen Beatrice, und nicht von Philosophie erzeugt. b) Canzone VI, Str. 2. Im Allgemeinen ist der Sinn aller seiner Klagen der, dass selbst durch das eifrige Studium der Philosophie seine Sehnsucht nach der Beatrice nicht gestillt wurde. Diese Beatrice war aber zur Zeit der Jugendgedichte in Dante's Geist noch nicht zur Figur der Theologie oder göttlichen Gnade erhoben.

5) Parad. XXIX, 85—87. soll beweisen, wie ungenügend irdische Weisheit sei. Doch ist hier mehr von Missbrauch und eigennütziger Verdrehung der heiligen Schrift die Rede.

6) Am bestimmtesten soll die Beatrice den Gegensatz irdischer Forschung und göttlicher Erleuchtung aussprechen Purg. XXXIII, 85.

Wenn Dante sich im Convito gegen den Verdacht verwahrt, vielleicht aus flüchtiger Neigung, aus oberflächlicher Ergötzung oder aus Hoffnung auf äusserlichen Nutzen die Philosophie zu lieben, und vielmehr betheuert, aus reinem Durst nach Wahrheit, ohne andern Wunsch, als den der Erkenntniss der Philosophie in ihrem weiten Umfang ganz und ungetheilt ergeben zu sein (Witte 69.), wie kann dann im Purgatorium die Philosophie gemeint sein, wenn die Beatrice ihm Vorwürfe über seinen Abfall macht? Und überhaupt wie sonderbar wären diese Vorwürfe in Beatricens Munde, zu deren Verherrlichung Dante Philosophie studirt hat, und wie schlecht würde das mit der ganzen Ansicht Dante's von dem hohen Werth der Philosophie übereinstimmen.

Wenn Herr Witte S. 85 sagt, Dante habe zur Zeit, wo er sich mit Philosophie beschäftigte, immer im Blinden getappt und später in der Divina Commedia erst eingesehen, dass die Philosophie unzulänglich und unbefriedigend ist, so hat er die Metaphysik, in welche Dante nur zuweilen gerathen ist, mit der Moralphilosophie verwechselt, die von der Weisheit erleuchtet ist, und die Handlungen leitet, und mit der sich Dante immer beschäftigte, die ihm keineswegs unbefriedigend erschien, und die er nie bereute. Gerade in der Stelle Purgat. III, 38, weist Dante auf die Methaphysik der Heiden hin, die christliche Weisheit noch nicht gekannt haben.

Parad. XIII, 112—129 wird der wahre Philosoph denen entgegen gesetzt, die nach Wahrheit fischen und die Kunst nicht haben. Hierdurch soll offenbar durchaus nicht die Philosophie herabgesetzt werden, denn lauter unbedeutende Philosophen sind unter den falschen Wahrheitsforschern aufgezählt, und der Tadel gegen sie gerade dem Philosophen Aristoteles entnommen. —

Die Frau ist in ihrem holden Wesen immer dieselbe, ihre Augen und lächelnden Mienen immer gleich beseligend. Aber sie scheinen dem schwachen menschlichen Forscher zuweilen verändert, und er glaubt dann ihre Mienen hart und unwillig zu sehen (disdegnosa e fiera). Dieser Anschein kommt aber nur von dem Forschenden und von seinen trüben Blicken, durch die Zweifel und Unwissenheit, Convito IV, 2, IV, 10. Dante sagt schon an einer frühern Stelle, dass ihm diess im Anfang seiner philosophischen Studien öfters begegnet sei. Diess geschah hauptsächlich in der Zeit, da er nachforschte, ob der erste Stoff der Dinge von Gott geschaffen sei (se la prima materia degli elementi era da Dio intesa)[1]. Die Philosophie oder das Studium derselben erregte aber auch oft Dinge in Dante, die seinen Verstand auf Abwege gerathen machten (fanno disviare lo suo intelletto). „Denn meine Gedanken, von ihr sprechend, wollten Dinge aus ihr folgern, dass ich sie nicht begreifen konnte, und ich verirrte mich (mi smarriva) so dass ich gleichsam von aussen entfremdet schien.“ (alienato) Convito III, 3. „Ich muss aus Armuth an Einsicht vieles von dem weglassen, was wahr ist an ihr (der Donna philosofia) und was gleichsam in den Geist strahlt, der es wie ein durchsichtiger Körper empfängt, ohne es fest zu halten.“ Und selbst, was er begreift, genügt seine Sprache oft nicht auszudrücken. Convito III, 4.

---

1) Dante's Untersuchung bei dieser Gelegenheit war also, ob die Materie ewig wie Gott, und Gott nur ihr Bildner (Demiurg) oder ob auch sie von Gott gedacht und aus seinen Gedanken geschaffen, aus seinem Innern entäussert ist. Wir kennen anderwärts Dante's Antwort: Forma e materia usciro insieme ad atto. Parad. XXIX, 22, 23. Form und Materie, oder Leben und Stoff, Seele und Leib sind als Momente Gottes mittelst der Schöpfung zur Entäusserung gekommen. Diese Antwort gibt ihm Beatrice selbst. Also gerade diese philosophische Untersuchung kann keine Abirrung gewesen sein, über welche Beatrice dem Dante Vorwürfe gemacht hätte.

Bis Dante mit seiner Forschung in's Klare kam, hatten sich ihm die süssen Mienen der Philosophie verändert, denn diese lächelnden Mienen symbolisiren die Ueberredungen der Philosophie, die gegen die Zweifel sich verändern. Und zwar erschien ihr Anblick dem Dante so verändert, dass er sich enthielt, ihren Anblick öfter zu suchen und gleichsam in ihrer Abwesenheit liess er sich darauf ein, die menschliche Schwäche über den Irrthum in Hinsicht auf den menschlichen Adel zu erforschen. Und um den Müssiggang zu fliehen, dem diese Frau am meisten feind ist, und um den Irrthum aufzuklären, der ihr so viele Freunde entzieht, rief er den auf schlechten Wegen Gehenden zu, dass sie wieder auf den graden Weg gingen und dichtete die drei Canzonen im Convito IV, 1. Das heisst also, er gerieth bei dem Forschen über die Urmaterie und das Wesen Gottes in solche Zweifel und Schwierigkeiten, dass er beschloss, die Frage eine Zeit lang liegen zu lassen, und sich mit einem andern und leichtern Gegenstand, der Frage über die menschliche Natur und den menschlichen Geist zu beschäftigen. Nicht also, dass Dante überhaupt die angeführten Dinge studirte, hat ihm die süssen Mienen der Frau verändert, sondern weil er bei seinem Forschen lange in Zweifel gerathen war, wie er am Ende des letzten Kapitels des dritten Traktats sagt, weil er anfangs oft die Beweisführungen und Ueberredungen (Blick und Lächeln der Frau) nicht verstanden habe, und also in seinem geistigen Verlangen nicht zum Frieden gelangen konnte. Es scheint hier ein Widerspruch in Dante's Ansicht von der Philosophie, ihren Gaben und Wirkungen zu sein. Sie soll unserm Geist die höchste Seligkeit geben, worin ihm jedes Wissensverlangen gestillt ist, worin er mit Gott vereinigt ist, und Alles in Gott schaut und begreift, und doch bereitet sie uns viele Zweifel, versagt uns oft die Aufschlüsse und die völlige Wahrheit, so dass also unser geistiges Verlangen nicht gestillt wird, uud wir nicht den Frieden der Seligkeit erlangen können. Diese Zweifel löst Dante auf folgende Art:

„Es gibt gewisse Dinge, die zu hoch für unsre Einsicht sind, und von dieser nicht ganz geschaut werden können, wie Gott, die Ewigkeit, der Urstoff, deren Dasein doch mit allem Glauben geglaubt wird. Da kann also mancher zweifeln, dass die Weisheit den Menschen ganz glücklich machen könne, weil sie ihm manche Dinge nicht vollkommen zeigen kann. Denn das natürliche Verlangen des

Menschen sei, weise zu sein, und ohne die vollständige Erfüllung dieses Verlangens könne er nicht selig sein. — Darauf ist klar zu antworten, dass das natürliche Verlangen in jedem Dinge nach der Möglichkeit der verlangten Sache abgemessen ist. „Das menschliche Verlangen ist in diesem Leben nach derjenigen Wissenschaft, die es hier haben kann, abgemessen. Diesen Punkt überschreitet es nicht, ausser durch Irrthum. Und so ist auch das Verlangen der Engel in der Engelsnatur abgemessen, und geht in der Weisheit nur so weit, als die Natur eines jeden fassen kann. Und diess ist der Grund, warum die Heiligen unter sich keinen Neid haben, weil jeder das Ende seines Verlangens erreicht. Daher, Gott und jene andern Dinge erkennen und sagen: so sind sie, ist unsrer Natur nicht möglich, und sie zu wissen, liegt also auch nicht in unserem Verlangen. Convito III, 15. Diese ganze Stelle erklärt die Unterredung Dante's und Beatricens im Mond, über die verschiedenen Aufenthalte und die verschiedenen Grade der Seligkeit der Verstorbenen.

Das Erkenntnissvermögen kann hienieden nicht zu seiner vollkommenen Wirksamkeit gelangen, welche darin besteht, das höchste intelligible Wesen, Gott zu betrachten. Folglich ist die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit in dieser Welt nicht zu erreichen. Gottes Wesen ist dem Menschen unbegreiflich; dieser begnüge sich mit der Offenbarung, und forsche nicht nach dem Warum. Purg. III, 34—39; Parad. XIX, 52—99. Vom Brod der Engel lebt man auf Erden, wird aber nicht davon gesättigt. Parad. II, 10. Dante thut im Paradies eine Frage über Prädestination, aber sogar der heilige Damianus kann sie nicht beantworten. Parad. XXI, 73—102. Das Ziel muss aber überhaupt für den Menschen erreichbar sein, sonst hätte er nicht den Trieb; aber nicht durch seine eigene Kraft, sondern durch göttliche Erleuchtung in jenem Leben. Parad. IV, 124—132. Der tugendhafte Mensch ist fähiger, als der sündhafte für religiöse Einsicht und Gefühle; aber von selbst ohne Belehrung ist er zu schwach dazu. Nur durch fleissiges Studium der göttlichen Lehren kann er dazu kommen. Diess ist in einem Gleichniss ausgedrückt. Parad. I, 55, 58, 66. Nur der erste Mensch und Christus haben alles mögliche Wissen gehabt. Parad. XIII, not. 6.

Seit den ältesten Zeiten sind viele grosse Männer auf dem Weg des Forschens nach der höchsten Wahrheit gewandelt; sie hatten aber nicht den rechten Weg, den nachher Christus gezeigt hat, und

nicht die Offenbarung zur Führerin. Die drei Frauen, die den Erlöser im Grab suchten, fanden ihn dort nicht, aber an seiner Stelle einen Engel, der ihnen sagte: er ist nicht hier, ihr werdet ihn anderswo sehen. So suchten die drei Schulen des Epicur, Zeno und Aristoteles das höchste Gut in dem irdischen Grab, das wir bewohnen, fanden es aber nicht. Aber das innere Gefühl, das von oben kommt, wie ein göttlicher Bote, gibt uns Kunde, dass dieses höchste Gut in einem andern Leben unser wartet. Convito IV, 22.

§. 5. Aktives Leben.

1) Der praktische Verstand.

Der praktische Gebrauch des Geistes ist ein Thätigsein von uns selbst aus, tugendhaft, mit Klugheit, Mässigkeit, Kraft und Gerechtigkeit. Convito IV, 22. Der Zweck des praktischen Verstandes ist Handeln und Bilden. Das zu Handelnde wird durch politische Klugheit geordnet; das zu Bildende durch die Kunst. Diess alles dient aber wieder der Spekulation, als dem Höchsten. Monarch. I, 4.

Jede Thätigkeit ausser der göttlichen, ist in gewisser Weise beschränkt. Unsere rein menschlichen Thätigkeiten sind diejenigen, welche der Vernunft und dem Willen angehören; die anderen, wie die Verdauung, sind thierisch. Unsere Vernunft ist aber zu vier verschieden zu betrachtenden Thätigkeiten geordnet. 1) es gibt Thätigkeiten, welche sie nur betrachtet, und nicht thut noch thun kann, wie die natürlichen und übernatürlichen und mathematischen Dinge. 2) Thätigkeiten, welche sie betrachtet und thut durch ihre eigene That; diese werden vernünftig genannt, wie die Künste des Redens. 3) Thätigkeiten, welche sie betrachtet, und thut in der Materie ausser sich, wie die mechanischen Künste. Alle diese Thätigkeiten, obgleich das Betrachten derselben unserem Willen unterliegt, unterliegen doch nicht an sich unserem Willen; denn wir sind nicht die Schöpfer, sondern die Finder dieser Thätigkeiten, ein höherer Schöpfer hat sie eingerichtet. 4) gibt es noch Thätigkeiten, welche unsere Vernunft betrachtet im Akt des Willens, wie beleidigen und helfen, in der Schlacht stand halten und fliehen, keusch sein und ausschweifen. Diese unterliegen ganz unserem Willen, daher werden wir von ihnen gut oder böse genannt, weil sie ganz uns eigen sind; denn soweit unser Wille reichen kann, soweit erstrecken sich unsere Thätigkeiten. Convito IV, 9.

2) Das Begehrungsvermögen.

Alle Begierden, Leidenschaften, Tugenden und Sünden lassen sich auf ein einziges gemeinsames Princip, auf die Liebe zurückführen. Convito IV, 21, 26. Die Liebe ist der Same jeder Tugend und jedes Lasters. Purg. XVII, 103. Sowohl der Schöpfer als auch jedes Geschöpf ist dem grossen Gesetz der Liebe unterworfen. Purg. XVII, 91. Die Liebe ist eingetheilt 1) in natürliche Liebe, (appetitus naturalis), 2) geistige Liebe, Begehrungsvermögen der höheren mit Erkenntniss begabten Wesen. Purg. XVII, 92. Es gibt verschiedene Arten der natürlichen Liebe: der appetitus der Himmelssphären und der Elemente ist schon früher angegeben. Die Mineralien haben ihre natürliche Liebe zu dem Ort, wo sie entstehen und wachsen, und von wo sie ihre Kräfte erhalten; an der Magnetnadel nachgewiesen. Die Pflanzen zeigen noch deutlicher eine natürliche Liebe zu gewissen Orten, die ihrer Natur angemessen sind. Die Thiere offenbaren noch eine lebendigere Liebe theils unter sich, theils zu den Menschen. Der Mensch endlich vereinigt alle diese Arten der natürlichen Liebe in sich, und hat ausserdem noch eine Liebe zu den vollkommenen und ehrbaren (oneste) Dingen. Nach seiner wahrhaft menschlichen d. h. englischen oder vernünftigen Natur hat der Mensch die Liebe zur Wahrheit und Tugend. Diess ist die geistige Liebe, denn sie hat ihren Sitz in der edelsten Natur des Geistes. Convito III, 3,

Die natürliche Liebe kann nicht irren. Purgat. XVII, 94. Die Seele ist geschaffen, um schnell zu lieben, und wendet sich leicht allem Angenehmen zu. Diess ist ihr Vermögen und dieses Vermögen wird zum Akt erweckt durch die Wahrnehmungskraft (apprensiva), indem sie aus dem wahren Seyn ein Abbild (intenzione) schöpft und in dem Menschen entfaltet, so dass sie die Seele diesem zuwendet. Und wenn die Seele diesem geneigt ist, so ist diese Neigung Liebe. Und durch dieses Wohlgefallen verknüpft sich die Natur von Neuem mit dem Menschen. Purgat. XVIII, 19—27. Die Seele kommt unschuldig auf die Welt, und weiss nichts, als dass vom heiteren Schöpfer ausgegangen, sie gern nach dem sich kehrt, was sie ergötzt; sie erfreut sich erst an kleinem Gut, hier täuscht sie sich und jagt wieder anderen nach. Purg. XVI, 85—92. Convito IV, 12.

So gelangt die gefangene Seele zum Begehren, das nun eine geistige (nicht mehr natürliche) Bewegung ist, und ruht nicht, bis

sie den Genuss des geliebten Gegenstandes hat. Purgat. XVIII, 31. Der Mensch hat aber ein ursprüngliches Wissen, gewisse Urbegriffe, und ebenso eine gewisse ursprüngliche Neigung nach dem höchsten Begehrbaren. Woher ihm Beides kommt, weiss er nicht. Beide besonderen Kräfte zeigen sich nur durch ihre Wirkungen. Dieses Urbegehren empfängt weder Lob noch Tadel. Purg. XVIII, 49—60. Dieses eingeschaffene Urbegehren ist nach dem Höchsten, dem allgemeinen Gut gerichtet. Es ist der Trieb der Seele, zu Gott zurückzukehren, sowie jedes Ding das natürliche Verlangen hat, zu seinem Ursprung zurückzukehren. Sie hat Theil an der göttlichen Natur, sie will existiren, und da sie von Gott abhängt, will sie mit ihm vereinigt sein. Convito III, 2. Gott aber, als das allgemein Gute ist das bewegende Princip und das Ziel des höheren Willens. Sobald wir das göttliche Licht erkennen, entzündet sich sogleich unsere Liebe. Und wenn etwas anderes unsere Liebe verführt, so ist es nur eine Spur jenes Lichtes, das hier durchscheint, aber schlecht erkannt wird. Parad. V, 7—12. Die Liebe ist rechter Art, wenn sie nach den höchsten Gütern strebt, und bei den niederen Gütern rechtes Maass hält. Purgat. XVII, 96.

Damit nun nach dem Urbegehren sich jedes andere Begehren richte, ist dem Menschen die Kraft des Rathes gegeben, welcher die Einwilligung bewacht. Purg. XVIII, 61. Die Hauptkraft bei der Wahl ist also der Rath, und dieser besteht in dem Urtheil, judicium. Das Urtheil ist das Unterscheidungsvermögen, das den Entscheidungen des Willens zu Hülfe kommt, und wodurch wir die verschiedenen Akte wahrnehmen, insofern diese zugleich auf ein Ziel gerichtet sind. Convito II, 3. IV, 8. Das Urtheil ist die Mitte zwischen dem Auffassen und Begehren. Erst wird eine Sache aufgefasst, (apprehenditur) dann wird geurtheilt, ob sie gut oder schlimm sei, dann wird sie entweder begehrt oder geflohen. Monarch. I, 14. Wenn das Urtheil die Begierden anregt, nicht von ihnen angeregt wird, wenn es also nur dem Gesetze der Vernunft gehorcht, dann ist es frei. Monarch. I, 14. Wenn aber das Urtheil durch mangelhaftes Unterscheiden getrübt ist, so kommt es unter die Herrschaft der Leidenschaften. Parad. XIII, 118—121. Der Wille ist Alleinherrscher in dem moralischen Reich. Aber ohne den Rath des Urtheils würde er immer unentschieden bleiben. Parad. IV, 1.

Jene Freiheit der Wahl (libertas arbitrii) oder jenes freie Ur-

theil des Willens ist nun das Princip unserer Freiheit. In diesem Sinn gibt Dante auch den Intelligenzen und den abgeschiedenen Seelen im Purgat. und Parad. vollkommene Freiheit der Wahl, welche durch die Unveränderlichkeit ihres Willens nicht verloren geht. Die Freiheit des Willens, die nur den vernünftigen Geschöpfen verliehen ist, ist das höchste Gut, das ihnen Gott in seiner Freigebigkeit und Güte gegeben hat, und das er selbst am meisten schätzt, denn durch sie können sie hier als Menschen, dort als Götter glückselig werden. Monarchia I, 14. Parad. V, 19—24. Der Himmel hat grossen Einfluss auf das Irdische, nur keinen auf den freien Willen. Purg. XVI, 66—72. Der Himmel gibt den ersten Anstoss zu den Regungen, aber der Mensch hat ein Licht für's Böse und Gute, und Willensfreiheit, die, wenn sie den ersten Kampf mit dem Himmel aushält, dann wohl genährt Alles überwindet. Aus freier Wahl unterwirft sich der Mensch höherer Kraft und besserer Natur, und diese schafft dann in ihm den Sinn, den der Himmel nichts kümmert (d. h. diejenige wahre Freiheit, die den Einfluss des Himmels nicht fürchtet). Purgat. XVI, 73—81. Dem Willen kann äussere Gewalt angethan werden, und es geschieht zuweilen, dass man, um einer Gefahr zu entfliehen, das Unrechte thut, wie Alkmäon, aus Furcht seinem Vater ungehorsam zu sein, seine Mutter tödtete. Wenn sich die Gewalt mit dem Willen mischt, so thun sie so, dass die Sünde nicht entschuldigt werden kann. Der ungestörte Wille aber willigt nicht in das Uebel, sondern willigt nur so weit ein, als er fürchtet, dass er bei der Weigerung in grösseres Leid fällt. Parad. IV, 100—111, 73—114. Demnach kann eine sündigende Person von zwei Seiten betrachtet werden: 1) hat ihr Wille der äusseren Gewalt nachgegeben, beide zusammen haben die Sünde begangen; und sie ist also tadelnswerth; 2) so oft die äussere Gewalt aufhört, kann der so ungestörte Wille rein sein, und den vor der Sünde begangenen Zustand wünschen, und dann ist sie zu entschuldigen. Ein merkwürdiges Beispiel davon ist die Constanze im Parad. IV, die von der Piccarda gelobt, von der Beatrice getadelt wird, und zwar getadelt, weil ihr Wille nicht gegen äussere Gewalt bestanden hat, wie der heilige Lorenz, und der Mucius Scävola.

Aus der guten Wahl als einer Fertigkeit (buona e abituale elezione) entspringen, wie aus Einem Princip alle unsere moralischen

Tugenden. Sie sind also unsere eigentlichsten Früchte, weil sie immer in unserer Macht stehen. Convito IV, 18. Solche Akte des Willens nach dem Rath des Urtheils sind es allein, wodurch die Liebe Tugend oder Schuld wird. Purg. XVIII, 61—66. Und wenn auch jede Liebe durch Nothwendigkeit entsteht, so hat der Mensch die Macht, sie zu zügeln. Purg. XVIII, 70. Das Urtheil in seiner Anwendung auf den Unterschied des Guten und Bösen bekommt den Namen Gewissen. Purg. XIII, 88. Inferno XXVIII, 115. Die Tugenden sind die Mitte zwischen zwei Lastern, dem Zu viel und Zu wenig, und entstehen alle aus einem Princip, aus der zur Fertigkeit gewordenen guten Wahl (abito della buona elezione). Denn, sagt Dante I, 12. die Fertigkeit der Tugend (abito di virtude) moralischer und intellektueller, hat man nicht sogleich, sondern sie muss durch Gebrauch (per usanza) erlangt werden. Daher kann man im Allgemeinen von allen sagen, sie seien eine Wahlfertigkeit (abito elettivo) die in der Mitte bleibt (consistente nel mezzo). Dante nimmt aber die Tugend im contemplativen wie im aktiven Leben an. Convito I, 5. sagt er: Wir nennen einen Menschen tugendhaft, der in dem contemplativen oder aktiven Leben lebt, wozu er bestimmt ist (ordinato). Beide Tugendarten sind die Wege zu der früher erwähnten guten und besten Glückseligkeit.

Jede Tugend oder ihr Stamm, gener, d. h. die in der Mitte bleibende Wahlfertigkeit, kommt von dem Adel der Seele, der die menschliche Güte und das Princip von allem Guten ist. Die Tugend ist eine von Adel und Leidenschaft (passione) gemischte Sache; aber weil der Adel vorherrscht, so hat auch die Tugend nach ihm ihren Namen und heisst Güte. Conv. IV, 20. Purgat. XVIII, 73. Der menschliche Adel der Seele ist ein Himmel, an welchem viele Sterne leuchten. Es leuchten an ihm die intellektuellen und moralischen Tugenden, die von der Natur gegebenen guten Anlagen (disposizioni), wie Frömmigkeit und Religion (pietà e religione), die lobenswerthen Leidenschaften (passioni), wie Scham und Erbarmen (misericordia) und viele andere, selbst die körperlichen Vorzüge, wie Schönheit, Stärke und fast beständige Gesundheit. Conv. IV, 19.

Es gibt nach Aristoteles elf Tugenden: 1) Stärke (fortezza), welche Waffe und Zügel ist, um unsere Verwegenheit und Furchtsamkeit zu mässigen in den Dingen, welche das Verderben unseres Lebens sind. 2) Mässigkeit (temperanza), Gesetz und Zügel für

unsere Gefrässigkeit (golosità) und die zu grosse Enthaltung der Dinge, welche unser Leben erhalten. 3) Freigebigkeit (liberalità), die Mässigerin unseres Gebens und Empfangens der zeitlichen Dinge. 4) Prachtliebe (magnificenza) edler Aufwand μεγαλοπρέπεια, Arist. Eth. Convito IV, c. 4. die Mässigerin der grossen Ausgaben, die in gewissen Gränzen erhalten werden. 5) Grossherzigkeit (magnanimità), die Mässigerin und Erlangerin grosser Ehren und Ruhms. 6) Ehrliebe (amativa d'onore), die Mässigerin und Leiterin zu den Ehren dieser Welt. 7) Sanftmuth (mansuetudine), die Mässigerin unseres Zorns und unserer zu grossen Geduld gegen äussere Uebel. 8) Leutseligkeit (affabilità) lehrt uns gut mit den Andern zusammenleben. 9) Wahrhaftigkeit mässigt unsere Ruhmredigkeit und unsere Wegwerfung in Reden. 10) Schicklichkeit, (Anmuth, Wohlgesittetheit, Eutrapelia), welche uns in den Ergötzungen mässigt, und sie uns ordentlich gebrauchen lehrt. 11) Gerechtigkeit (giustizia), welche uns leitet, das Recht in allen Dingen zu lieben und zu thun. Diese Tugenden sind es, die den Menschen selig oder glückselig machen in ihrer Thätigkeit. Denn Glückseligkeit ist Thätigkeit zufolge der Tugend im vollkommenen Leben (operazione secondo virtù in vita perfetta). Convito IV, 17.

Gegen die Meinung Anderer hat er die Klugheit, d. h. die Einsicht (senno) nach Aristoteles unter die intellectuellen, (nicht die moralischen) Tugenden gezählt, obgleich sie die Leiterin der moralischen Tugenden ist, und den Weg zeigt, auf welchem sie sich ordnen, und sie ohne diese nicht sein können. Conv. IV, 17. Darum halten auf dem Gipfel des Purgatoriumsberges die vier moralischen Tugenden ihre Festreigen nach der Weise und Leitung der Klugheit, deren Symbol eine Frau mit drei Augen ist. Purg. XXIX, 130—132.

In der Divina Commedia unterscheidet Dante nach der damaligen Philosophie die natürlichen oder Kardinaltugenden, und die theologischen Tugenden. Der erstern gibt es vier: Klugheit, Mässigkeit, Stärke und Gerechtigkeit, sie wurzeln in der menschlichen Natur, begründen die irdische Glückseligkeit, und leiten den Menschen bis zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheiten. Sie waren daher lange, ehe die christliche Lehre auf Erden herabkam, schon thätig, und zur Dienerin der christlichen Theologie bestimmt, zu deren Empfang sie die Menschheit vorbereiten sollten. Purg. XXXI, 103—108. Die drei christlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und

Liebe kamen mit der Offenbarung vom Himmel herab, und erschliessen dem Menschen die Pforte zu den höchsten Wahrheiten und zu der himmlischen Glückseligkeit. Der Glaube ist die Substanz der gehofften Dinge, denn das, was wir jetzt noch hoffen, und was später vor unserem Geist sichtbar sein wird, hat hienieden für uns kein anderes Dasein, als im Glauben, und es ist der Beweisgrund für die unsichtbaren Dinge, denn aus ihm entspringen die nothwendigen Voraussetzungen aller ferneren Vernunftschlüsse. Parad. XXIV, 64—78. Der Glaube ist die Grundlage jeder Tugend, die Grundlage des Glaubens aber ist das alte und neue Testament, und die Wunder; denn durch die Wunder, als die Werke, welche die Natur der Kräfte übersteigen, (zu denen die Natur nie Eisen glühte, noch den Ambos schlug) hat uns Gott das bestätigt, was die natürliche Fähigkeit der Vernunft übersteigt. Parad. XXIV, 90—111. Die Hoffnung ist die sichere Erwartung künftiger Seligkeit, welche (Erwartung) auf der Erkenntniss der göttlichen Gnade und vergangenen Verdienstes beruht. Ihre Grundlage ist der Glaube. Parad. XXV, 67—96. Die (theologische) Liebe ist die Sehnsucht nach Gott, nach dem Gut, das den ganzen Himmel erfüllt und befriedigt, das der Gegenstand und das Ziel, der Anfang und das Ende (A u. O) aller Belehrungen ist, die uns die Vernunft leise, die Offenbarung laut gibt. Philosophie und Offenbarung führen uns zu dieser Liebe, denn beide geben uns Erkenntniss des höchsten Gutes, die dann eben die Liebe entzündet, und die Liebe wächst, je mehr wir in der Erkenntniss vordringen. Parad. XXVI, 16—48.

Am Ende des vierten Traktats des Convito, Capitel 23—28, hat Dante die vier Lebensalter des Menschen bezeichnet und jedem seine besonderen Tugenden und Pflichten beigelegt. Der Kindheit (adolescenza) kommen zu Gehorsam, Milde (soavità), Scham und körperlicher Schmuck. Der Jugend (giovanezza) sind folgende Tugenden nöthig: Mässigkeit (temperanza), Stärke, Liebe, Sittigkeit (cortesia) und Gesetzlichkeit (lealtà), diese Tugenden sind nöthig zu unserer Vervollkommnung in Beziehung auf uns selbst; in dieser Beziehung muss die Vollkommenheit in unserer Jugend (gioventute), die der Gipfel unseres Lebens ist, vollendet sein. Denn es ist nachher Pflicht unseres höheren Alters, diese unsere eigene Vollkommenheit auch andern mitzutheilen. (Wir müssen hier beiläufig bemerken, dass bei der weiteren Auseinandersetzung dieser fünf Tugenden

immer Virgil als der Dichter aufgeführt wird, der in dem Aeneas das Muster eines vollkommenen Mannes dargestellt hat).

Dem höheren Alter (senectude) kommt zu: Klugheit (prudenza), welche guten Rath und Vorschriften zur Erreichung von Lebenszwecken gibt, Gerechtigkeit, Freigebigkeit (larghezza) und Leutseligkeit (affabilità) oder Herablassung zum Nutzen Anderer. Gerechtigkeit ist besonders eine Tugend des Alters, denn das Ansehen des Gerechten ist ein Gesetz und Licht für die Andern. Freigebigkeit gehört auch besonders in dieses Alter, weil sie mit Klugheit und Gerechtigkeit gepaart sein muss, damit der Freigebige weder sich noch Andern schade. Die Leutseligkeit redet zum Guten, und benutzt das natürliche Ansehen des Alters, um die Erfahrungen zur Belehrung mitzutheilen. Als Muster eines vollkommenen Alten ist Cato aufgestellt nach Beispielen aus Lucan's Pharsalia und nach Cicero de senectute, und Cefalus nach Ovid. Das Greisenalter endlich hat zwei Dinge zu thun: 1) zu Gott wie zu seinem Hafen zurückzukehren. 2) den zurückgelegten Lebensweg zu segnen. Convito IV, 24—28.

§. 6. Das Böse.

Die Liebe zum höchsten Gut, das höhere Begehrungsvermögen ist jedem eingeboren; aber so wie oft der Stoff der Absicht des Künstlers nicht entspricht, so entfernt sich auch der Mensch zuweilen von jener Richtung, weil er obgleich mit jener Sehnsucht begabt, doch die Macht des Willens hat, sich anderwärts hinzuwenden. Parad. I, 127. Das höhere Begehrungsvermögen oder die Liebe kann irren durch schlechtes Ziel, oder durch zu viel und zu wenig Stärke. Wenn die Liebe sich zum Bösen kehrt, oder dem Guten mehr oder weniger, als sie soll, nachjagt, dann braucht sie das Geschöpf gegen seinen Schöpfer, d. h. dann kehrt sie sich selbst als Geschöpf gegen ihren Schöpfer, der die Urliebe ist. Purg. XVII, 95—102. So ist also die Liebe der Same jedes Lasters und jeder Tugend. Purgatorium XVII, 103.

Das Böse entsteht aus der Liebe, wenn die freie Wahl der Seele das scheinbar Gute, das ihr die Sinnlichkeit darbietet, statt des wahrhaft Guten ergreift. In der wahren Liebe zeigt sich gütiger Wille, in der falschen Liebe Begehrlichkeit. Parad. XV, 1. Hienieden ist die trügerische Welt, deren Liebe viele Seelen schlimm

macht. Parad. XV, 145. Der grösste Feind unserer Freiheit sind die Begierden, denn sie sind das einzige, was unser Urtheil verdirbt. Monarchia I, 15. Unsere Begierden und Verlangen treiben uns von Kindheit auf, das höchste Gut zu suchen. Wir suchen es aber in ganz verschiedenen Dingen, je nach den Stufen unserer Reife, und keins befriedigt uns, weil es nicht das höchste Gut ist. Daher werden bei jedem erlangten Gut unsere Begierden immer grösser an Zahl und Kraft. Sie erweitern sich aber bei unserem Suchen auf die mannigfaltigste Art, und so werden die Menschen auf hundert falsche Wege geführt. Convito IV, 12. Die vielfachen Wege, auf welche uns die Begierden verleiten, führen uns aber zum Bösen, denn nur das Eine ist gut. Sündigen, erklärt daher Dante, heisst die Einheit verlassen und zur Vielheit übergehen [1].

Zu dem Ziel oder der Frucht der Glückseligkeit gelangt der Geist vielmals nicht wegen schlechter Pflege, oder irregehender Sprossung oder indem der Same durch vieles Verderbniss verborgen bleibt. Denn da wo dieser Same (die durch die göttliche Güte in uns gesäete Disposition des Geistes) von Anfang fällt, kann er von seinem Fortgang nicht abgeleitet werden, bis er zu dieser Frucht gelangt. Man kann aber eine fremde Natur auf eine verschiedene Wurzel pfropfen. Desswegen kann Niemand entschuldigt werden. Denn wenn der Mensch von seiner natürlichen Wurzel (seiner eigenen guten Disposition) nicht Samen gewinnt, so kann er ihn doch haben auf dem Wege der Pfropfung, und es möchten wohl so viele Gepfropfte sein, als solche, die sich von der guten Wurzel ablenken liessen. Convito IV, 22.

1) Intellektuelle Sünden.

Da Wissen und Wahrheit das höchste Gut der Menschen ist, so ist Unwissenheit und Irrthum das intellektuelle Uebel. In diese verfällt der Geist theils durch äussere, theils durch innere Ursachen. Zu den äusseren Ursachen gehört 1) Entfernung von allen Mitteln zur Ausbildung des Geistes. 2) Noth, Familien- und Bürgersorgen. Convito I, 1. Die inneren Ursachen sind 1) Krankheit des Körpers, welche die Organe verhindert, die zum Denken des Geistes nöthigen Dienste zu leisten. 2) Die Gebrechen der Seele: Dahin gehört

1) Genauer ist dieses ausgeführt Monarchia I, 17.

Schwäche der Sinne und der Vernunft, Parad. II, 53—57. Zu welchen allgemeinen Gebrechen noch hinzu kommt: a) Die Leichtfertigkeit des Geistes, welche die Menschen hinreisst, über das Gebiet der vernünftigen Gründe in das der Phantasie überzuschweifen, und zu urtheilen, ehe sie recht geschlossen haben. Vor diesem Fehler warnt Beatrice im Paradies. XIII, 112—129. Solche Menschen sind es, die immer vorschnell ihre Meinungen geben, ohne Unterschied bejahen und läugnen, sie sind es, die nach Wahrheit fischen und die Kunst nicht haben. b) Der Kleinmuth, welcher viele in solche eigensinnige Schüchternheit versenkt, dass sie die Fähigkeit leugnen, durch sich oder durch Andere etwas zu wissen, daher in feiger Trägheit weder selbst etwas erforschen, noch sich um die Forschungen Anderer bekümmern. Sie führen ein rohes materielles Leben, weil sie an allem Wissen verzweifeln. Convito IV, 15. c) Der Hochmuth, welcher die Menschen zu dem Glauben verleitet, dass sie alles wissen, daher sie das Ungewisse für das Gewisse ausgeben, ihre Einsicht zum Massstab aller Dinge nehmen, nur das für wahr halten, was ihnen so scheint. Sie gelangen nie zum Wissen, weil sie es schon zu besitzen glauben, nichts erforschen, nichts anhören, nichts fragen. Convito IV, 15. Solche gehen träumend umher, und glauben entweder Wahrheit zu sagen, oder was schlimmer ist, geben sich den trügerischen Schein davon. Diese Liebe zum Schein verführt im Philosophiren auf vielerlei Irrwege und verkehrte Meinungen, und bringt sogar die Theologen dahin, ihre eigenen Erfindungen an die Stelle des Evangeliums zu setzen. Parad. XXIX, 82—96. Solche eitle Forscher und Leser hat Beatrice im Sinn, wenn sie dem Dante erklärt, warum ihre erklärenden Worte so hoch fliegen, dass sein Geist kaum folgen kann. Purgat. XXXIII, 82—90.

2) Moralische Sünden.

Die Liebe irrt auf dreierlei Art; 1) indem sie geringere Güter zu sehr liebt, 2) indem sie das Gute zu schwach liebt, 3) indem sie das Böse liebt, weil es ihren Wunsch befördert. Zu der ersten Art gehören die drei Sünden der unmässigen Liebe zu irdischen Gütern: Wollust, Schlemmerei und Geiz. Die zweite Art besteht in der Trägheit und Lässigkeit in guten Werken. — Sein eigenes Uebel kann der Mensch nicht lieben, auch Gott an sich kann er nicht hassen, da dieser das höchste Gut ist. Die dritte

Art der Sünde kann also nur darin bestehen, dass der Mensch das Uebel des Nächsten liebt, weil er daraus für sich ein Gut hofft. Der Zorn trachtet aus Rache nach dem Schaden des Nächsten, von dem er sich beleidigt glaubt. Der Neid fürchtet, dass der Nächste ihn an Macht, Gunst, Ehre und Ruhm übertreffe, und er selbst diese Dinge verliere, daher wünscht er die Erniedrigung des Nächsten. Der Stolz hofft von des Nächsten Unterdrückung für sich selbst Auszeichnung. Purgat. XVII, 90—139.

Von allen diesen Sünden kann sich der menschliche Geist wieder erheben, wenn er zur rechten Zeit der göttlichen Gnade sich wieder zuwendet, und mit ernstem Willen die Bedingungen der Verzeihung durch Busse und Besserung erfüllt. Dazu ist ein Uebergangsort bestimmt, wo der Geist sich von allen trüben Begierden reinigt, um mit vollkommen freiem Willen den Lohn der Seligkeit zu empfangen, den ihm die Erkenntniss der höchsten Wahrheit und der Liebe zum höchsten Gut gewährt. Aber ewiger Strafe verfallen die, welche sich theils von böser Lust verführt, theils aus Bosheit des Geistes ganz von Gott entfernt haben. Es gibt für das Leben der Seele nach dem Tod drei verschiedene Orte, die Hölle zur Strafe derer, die dem Himmel feindlich waren, den Reinigungsort zur Besserung und Stärkung der Schwachen und Irrenden, und das Paradies zur Belohnung der Guten.

Viertes Kapitel.

Verdammniss in der Hölle.

Die Hölle gehört zu den erschaffenen Dingen. Sie entstand gleich nach der Erschaffung der Welt und der Intelligenzen, und ist, wie diese, ewig. Sie ist die Wirkung und das Hauptzeugniss der Gerechtigkeit Gottes, denn Niemand kommt in die Hölle, der es nicht vollkommen verdiente, während in das Paradies hauptsächlich die göttliche Gnade einführt. Zur Erschaffung der Hölle wirkten die drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit: Die Macht des Vaters schuf die verschiedenen Strafen, die Weisheit des Sohnes machte sie den Sünden gemäss, und die Liebe des heiligen Geistes gab dem Vater und Sohn den ersten Antrieb, einen Zügel zu bilden für Jeden, der das höchste Gesetz der allgemeinen Liebe verletzen wollte. Inf. III, 4—8.

Die Hölle bildete sich bei dem Sturz des besiegten Lucifer. Vor diesem Sturz war unsere östliche Halbkugel ganz von Meer, die andere dagegen von Land bedeckt, und von jener andern Seite her ward auch Lucifer herabgestürzt. Als er sich der Erde näherte, fürchtete sich diese vor ihm, und wich zurück: das Meer auf unserer östlichen Halbkugel von dem Lande verdrängt, floss mit Ungestüm hinüber auf die andere Seite, d. h. es bildete für die Erde einen Schleier (V. 123). Das Land aber quoll auf unserer Seite überall hervor, und bildete, wie es gerade heraufkam, die Länder, Gebirge und Inseln. Als aber Lucifer bei seinem Fall die Erde berührte, barst sie vor Entsetzen auseinander, und liess inwendig den leeren Raum der Hölle V. 125. und was von ihr nicht auf unserer Halbkugel hervortreten konnte, das drängte sich auf der andern heraus, und bildete mitten im Meere den Berg des Purgatoriums. Inf. XXXIV, 121—126.

Die Hölle hat also die Gestalt eines Trichters, dessen weiter Raum von der Erdrinde unserer östlichen Halbkugel bedeckt ist, und dessen Spitze den Mittelpunkt der Erde und zugleich der Welt bildet. Sie ist der Aufenthalt derjenigen Seelen, die sich auf Erden von Gott und dessen Geboten abgewendet haben, und in diesem Zustand der Verhärtung bis zum Tode geblieben sind. Alle Gnaden- und Besserungsmittel haben sie verschmäht, und sind also nach dem Tode dem Akt der Gerechtigkeit verfallen. Diese göttliche Gerechtigkeit spornt sie auch an, dass sie trotz ihrer Angst vor den Qualen der Hölle, sich vor den Eingang derselben drängen, und der Kampf des Gewissens mit dem natürlichen Trieb nur kurz ist. Das Gewissen wird durch den Charon dargestellt; seine Ruderschläge, womit er die Zögernden treibt, verwandeln wie das stechende Gewissen ihre Furcht in Verlangen. Die ganze Beschreibung der Ankunft der Seelen am Acheron ist mit meisterhafter Plastik gedichtet. Inferno III, 100—126. Wenn Charon im Allgemeinen das nagende Bewusstsein der Schuld bedeutet, so ist später Minos das Symbol der Erkenntniss der Strafe, die sich jeder einzelnen Seele mit dem Bewusstsein ihrer Schuld aufdrängt. Inf. XXVIII, 44, 45. Er ist ein Spiegel, worin das Laster sich in seiner ganzen Hässlichkeit erblickt, und von seiner eigenen Schwere getroffen, an dem angemessenen Ort der Hölle hinabsinkt. Daher hat Minos einen Drachenschweif, der das Umstricken der Sünde darstellt, und grinzt

die Zähne, um das nagende Bewusstsein anzudeuten. Wenn die sündige Seele vor ihm erscheint, und ihre Schuld beichtet, umringelt er sich soviele male mit seinem Schwanz, als er sie Höllenkreise hinabschicken will. Inferno V. 1—15. Zuweilen beisst er noch vor Wuth in diesen Schweif. Inf. XXVII, 124—127.

Die Bösen haben das höchste Gut der Erkenntniss verloren, der Erkenntniss Gottes oder der höchsten Wahrheit. Inf. III, 17. Da sie die Dinge nicht in Gott schauen, wie die Seligen, so ist ihre Erkenntniss der Welt überhaupt schwach und unsicher. Sie können nichts Einzelnes, Materielles, Gegenwärtiges erkennen, wohl aber Allgemeines, wie die Zukunft. So konnte Ciacco Inf. VI, 64 und Farinata Inf. X, 79—81 dem Dante im Allgemeinen Manches von seinem unglücklichen Schicksal voraussagen, aber von dem Gang der Dinge in der Gegenwart, von dem Schicksal ihrer Freunde oder ihres Staates auf der Oberwelt wussten sie nichts. Diese schwache Erkenntniss verleiht ihnen der höchste Lenker bis zum jüngsten Gericht. Da es nach diesem keine Zeit und keine Zukunft mehr gibt, so ist ihr Erkennen von diesem Augenblick an ganz todt. Inf. X, 100—108. Sie wissen auch, in welchen Kreisen der Hölle andere sündige Seelen ihre Strafe erdulden, wie Ciacco dem Dante Auskunft gibt, wo er einige florentinische Staatsmänner antreffen werde. Inf. VI, 77—87. Das erwachte Gefühl der Gerechtigkeit, das sie selbst vor den Richter Minos treibt, gibt ihnen die Kenntniss von der Strafe Anderer. In dem Maass aber, als ihr Geist trüb ist, ist auch ihr Schattenleib verdunkelt, sowie auf Erden sich die innere Wonne durch Lächeln, im Paradies aber durch erhöhten Glanz des Strahlenleibs zeigt. Parad. IX, 70—72. Ihr Zustand dauert so ohne Aenderung fort bis zum jüngsten Gericht, wo dann jede Seele ihr irdisches Fleisch und ihre Gestalt wieder annehmen, und auf diese Weise vollkommener sein wird. Sie werden dann das Rechte besser einsehen, und so von der Qual des Mangels und des Unrechts härter gepeinigt werden. Inferno VI, 94—111.

Auch bei den Verdammten in der Hölle ist die grosse allgemeine Unterscheidung des activen und contemplativen Lebens beobachtet, und in manchen Kreisen selbst die Betrachtung und die Vorführung derselben getrennt in zwei Abtheilungen, wie im Kreis der Sodomiter, der bösen Rathgeber, der Zwietrachtsstifter. Die Strafen aller dieser Sünder treten mehr oder weniger deutlich her-

vor, als das erwachte und nun ewig quälende Bewusstsein des verlorenen Guts. Diese innere geistige Hölle, die bei den verschiedenen Sündern durch verschiedene Wege hervorgebracht ist, wird in dem Gedicht auch verschieden symbolisirt, gleichsam durch eine Art Fortsetzung ihres bösen Treibens. Bei den obern Kreisen tritt dies am deutlichsten hervor.

Ausserhalb der eigentlichen Hölle, aber unter der Erddecke sind noch zwei Räume. Der eine ist der Aufenthalt der thatenlosen Seelen, und der andere der Limbus, wo die Seelen des Alterthums nach der Beschaffenheit ihres Lebens in mehr oder weniger Glanz leben, und keine Qual haben, als die ungestillte Sehnsucht nach der wahren geoffenbarten Lehre. Von diesem Limbus wird später die Rede sein. In dem Vorraum aber sind die traurigen Seelen derer, die ohne Schande und ohne Lob lebten, des eigentlichen gemeinen Haufens, der verächtlichen Klasse, welche Virgil in dem einen Vers so gut gewürdigt hat: Non ragionam di lor, ma guarda e passa. Unter ihnen befinden sich auch die Engel, welche bei der Empörung des Lucifer weder Gott treu, noch Rebellen waren, sondern unthätig für sich blieben. Sie verharren nun ewig in einem zweifelhaften Zustand. Die Himmel trieben sie aus, um durch sie nicht befleckt zu werden; selbst der untersten Hölle sind sie zu schlecht, sie duldet sie nicht, damit die Verdammten im Vergleich zu ihnen keinen Trost noch Ruhm haben [1]), und das irdische Leben hat jede Spur ihres Andenkens verwischt. Daher ist ihr dunkler Zustand so nie-

---

1) Ch' alcuna gloria i rei avrebber d'elli. Es heisst wörtlich: die tiefe Hölle empfängt sie nicht, weil sonst die Verdammten einigen Ruhm von ihnen hätten. — Ich begreife nicht, warum diese Stelle so viel Schwierigkeit macht, und nur durch eine sehr gezwungene Negation deutlich werden soll. Philal. Inf. III. Seite 16. Anm. *). Entweder bezieht sich das elli blos auf die Engel, die auch aus dem Himmel verjagt waren, und da lässt sich recht gut denken, wie der Anblick dieser höher begabten, also viel ärgeren Sünder den menschlichen Verdammten einigen Trost gewähren konnte. Oder es bezieht sich auf die ganze verächtliche Klasse, so lässt sich bei der Art, wie Dante die meisten Seelen der Hölle hervorhebt, ebenso gut denken, dass der Vergleich mit jenen ganz Verworfenen den vollständigen Gewissensbissen über die eigenen Sünden grossen Eintrag thun könnte. Der V. 48. erklärt das Ganze.

drig, dass sie auf jedes andere Schicksal neidisch sind. Da sie auf der Welt immer feig und ohne Charakter waren, so folgen sie jetzt einer Fahne, die sich nach jedem Wind dreht, und ewig auf der Flucht ist. Ihre kleinlichen Sorgen und Aengste, die ihre Feigheit, Unentschlossenheit, Thatlosigkeit ihnen täglich erweckte, verfolgen und stacheln sie jetzt in Gestalt von Mücken und Wespen, und das aus den kleinen Wunden fliessende Blut mit ihren Thränen vermischt wird zu ihren Füssen von ecklen Würmern aufgesogen. Inf. III. 34—69.

Die ganze Hölle wird, nach der allgemeinen grossen Eintheilung der Sünder in Unenthaltsame und aus Schwachheit des Willens fehlende, und in eigentlich Boshafte, in zwei grosse an sich sehr ungleiche Theile getheilt: die obere Hölle, den Raum zwischen dem Limbus und der Mauer der Disstadt, wo die Kreise der Unenthaltsamen, also der Wollüstigen, Schlemmer, der Geizigen und Verschwender, der Zornigen und Grämlichen sich befinden; und die untere Hölle, welche von der Mauer der Stadt des Dis (oder Lucifer oder Satan) anfängt, und bis zum Mittelpunkt der Erde und der Welt hinabreicht. Sowie Virgil im ersten Gesang des Inferno von dem Empyräum sagt: dort ist die Stadt und der hohe Thron, wo der Imperador che lassù regna, wohnt, so ist hier unten, wo der Imperador del doloroso regno herrscht, dies die Hauptstadt und der Thron seines tiefen Reiches. Sowie aber von der Erde aus nach oben die Kreise und Himmelssphären immer weiter werden, je mehr sie sich dem göttlichen Thron nähern, bis dieser selbst, das Empyräum, der weiteste Kreis ist, der die ganze Welt umfasst, so werden von der Erdoberfläche nach unten zu die Kreise, die zu Lucifer's Reich gehören, immer enger und abgeschlossener bis zum Thron des Herrschers selbst, der der engste Punkt der Welt ist. Sowie Gott in allen Theilen der Welt durch seine Diener, die Intelligenzen, und bewegenden Kräfte herrscht, so hat auch Satan in seinem Reich seine Diener, den Cerberus, Plutus, die Dämonen, Furien u. s. w. Die untere Hölle heisst vorzugsweise die Stadt des Dis, weil hier die Gewaltthätigkeit und Bosheit gestraft wird, während in den obern Kreisen ausserhalb der Stadt die mehr Schwachen ihren Aufenthalt haben. Inf. VIII, 67—69. 75. In der vorchristlichen Zeit hatte Lucifer in der ganzen Hölle bis an das obere Thor auf gleiche Art geherrscht, und der ganze Raum war seine

Stadt. Wie aber durch die christliche Lehre den sündhaften Menschen die Rückkehr zu Gott wieder geöffnet wurde, kam auch besonders der Antheil des Willens bei dem Urtheil über die menschlichen Handlungen mehr in Betracht, und erhielt ein grosses Gewicht in Hinsicht auf die Verdammung, daher waren die Sünden, die mehr aus Schwäche des Willens und Ueberwältigung desselben durch die sündige Natur begangen wurden, nach der christlichen Lehre leichter und gehörten weniger in das Gebiet des Teufels, als die aus bösem Willen begangenen. Dies wird Inf. VIII, 124—127 durch Virgils Worte ausgedrückt, dass Christus bei seiner Höllenfahrt, bei welcher er die Patriarchen erlöste, auch die früher am obern Thor wachehaltenden Dämonen verjagte, und dadurch die obern Kreise der unmittelbaren Herrschaft des Lucifer entzogen habe.

Die andere grosse Schaar der Sünder in der unteren Hölle wird wieder in zwei Abtheilungen getheilt: in die Gewaltthätigen, und in die Betrüger und Verräther. Beide sind im Himmel gehasst, und beider Ziel ist Unrecht, aber Betrug und Verrath ist des Menschen eigenes Böse,. die eigentliche Schlechtigkeit des Geistes und Willens, daher wird er in dem untersten und abgeschlossensten Raum der Hölle bestraft. Inf. XI, 22—28.

So hat also die Hölle drei grosse Abtheilungen, deren jede durch einen besonderen Höllenfluss eingeschlossen und durch verschiedene Elemente besonders charakterisirt ist. Die drei ersten Verse der Inschrift auf dem Thor, Inferno III, 1. bezeichnen die drei Abtheilungen. Die oberste Abtheilung ist von dem traurigen Acheron umgränzt, und durch ein trübes Dunkel, Sturmwind, Regen und Schnee bezeichnet. Hier büssen in drei verschiedenen Kreisen die leichtern Sünder, welche sich durch Sinnlichkeit und Kleben am Irdischen zum Abfall von Gott haben bewegen lassen. Die Wollüstigen sind in drei Schaaren abgetheilt, deren Vorsteherinnen die Sünden, zu welchen die sinnliche Liebe verlocken kann, vorstellen, die Semiramis, Dido und Kleopatra. Sie werden noch immer im Sturm der sinnlichen Begierden umhergeschleudert, der ihnen auch im Leben die Ruhe und Besonnenheit raubte. Inf. V.

Die Schlemmer sind durch den gefrässigen Cerberus mit drei Schlünden, weitem Bauch und besudeltem Bart charakterisirt. Sie liegen in dem Schlamm, der ihr niederes Erdenleben bezeichnet, und der sich mit ihrem Schattenleib so vermengt, dass sie kaum zu un-

terscheiden sind, ponevam le piante sopra lor vanità che par persona. Dieser Schlamm wird durch kalten Regen, Hagel und Schnee immer zäh erhalten, der zugleich die Sünder so peinigt, dass sie beständig die Seiten wechseln. VI, 7—37.

Dem dritten Kreis steht Plutus, der Gott des Reichthums, hier zum gierigen Wolf dämonisirt, vor. Hier büssen die Geizigen und Verschwender. Der irdische Reichthum, an dem jene Seelen im Leben so fest klebten, oder den sie so schlecht verwalteten, bleibt ihnen immer noch vor Augen, ist ihnen aber nun eine todte schwere Last, wie sie's auch im Leben war, nur dass sie hier zu dem vollständigen quälenden Bewusstsein derselben kommen und ewig bleiben. Sie können sich nicht mehr davon trennen, und wälzen sie heulend hin und her, sich gegenseitig ihr nichtiges Treiben vorwerfend. Jeder der beiden entgegengesetzten Arten von Sündern ist die Hälfte des Kreises zu ihrer zweck- und wirkungslosen Arbeit beschieden, beide kommen also an zwei Punkten des Kreises zusammen. Hier werfen sie sich gegenseitig ihr Laster vor, die Verschwender schreien: Warum haltet ihr fest! Die Geizigen: Warum schleudert ihr weg! Dann wälzen beide ihre Lasten auf ihrem durchlaufenen Wege wieder zurück, um am anderen Punkt des Kreises sich ebenso gegenseitig das Gewissen aufzurühren. Sehr richtig und schön sagt Virgil zu Dante, als dieser Einige derselben zu erkennen vermeint: Du hegst eitle Gedanken. Das dunkle Leben, das sie beschmutzte, macht sie nun jeder Erkenntniss dunkel. In Ewigkeit gehen sie zu den zwei harten Stössen. Aus dem Grab werden diese auferstehen mit geschlossener Faust und jene mit dünnen Haaren. Schlecht geben und schlecht behalten hat ihnen die schöne Welt geraubt, und sie zu diesem Streit gestellt. Inf. VII, 1—59.

Den Uebergang zu der folgenden Abtheilung, und noch ausgeschlossen von der eigentlichen Stadt des Satan bilden die Zornigen und die Grämlichen. Die ersteren leiden einander schlagend und zerreissend, von dem zornigen Phlegias angeführt durch ihre immerwährende Heftigkeit in dem heissen Sumpf des Styx. Tief unter ihnen im heissen Schlamm angekittet befinden sich die Missmuthigen und Grämlichen, „welche innerlich den Qualm des Verdrusses tragend elend waren in der süssen Luft, die der Sonne sich freut.“ Ihr trauriges Dasein verräth sich nur durch das Aufsprudeln des

Sumpfwassers, das von ihren Seufzern und ihrem Gemurmel herrührt. Inf. VII, 118—129.

Die zweite und dritte Abtheilung der Hölle ist nun das eigentliche Reich des Satan, wo die Bosheit vorherrscht. Sie ist mit glühenden Mauern eingeschlossen, und die Dämonen, die vom obern Thor verjagt worden waren, halten hier Wache. Jeder Bosheit Ziel ist Unrecht, ihre Mittel entweder Gewalt oder Trug. Daher werden in der zweiten Abtheilung die weniger Schlimmen Gewaltthätigen, in der dritten die Betrüger bestraft. Abgesondert von ihnen, und natürlich ganz ausgeschlossen vom aristotelischen System, das der ganzen Inf. XI. gegebenen Eintheilung zu Grunde liegt, sind die Ketzer. Sie büssen ihre Zweifel an der Lehre der christlichen Kirche in offenen glühenden Särgen, welche sich nach dem jüngsten Gericht auf ewig schliessen. Wenn die Sünder der ersten Abtheilung eine trübe stürmische Finsterniss plagte, so herrscht nun bei den cholerischen Gewaltthätigen eine verzehrende Gluth über dürrem Sand, ausgedorrtem Reissig, oder in kochendem Blut.

Die Gewalt kann verübt werden gegen die Person und gegen das Eigenthum. In dieser doppelten allgemeinen Hinsicht theilen sich diese Sünder ein in:

1) Gewaltthätige gegen den Nächsten, und zwar a) gegen seine Person, die Mörder und Tyrannen; b) gegen sein Eigenthum, die Räuber. Sie stecken in einem siedenden Blutstrom, je nach dem Grad ihrer Sünde mehr oder weniger tief. Einige werden ganz gesotten, andere stecken darin bis um den Hals, andern reicht es kaum bis an die Knöchel. Centauren bewachen sie, und schiessen mit Pfeilen nach jedem, der aus dem Blut mehr hervortaucht, als sein Gewissen ihm gewährt. Inferno XII, 46—139.

2) Gewaltthätige gegen sich, und zwar: a) gegen ihre Person, die Selbstmörder, b) gegen ihr Eigenthum, die Spieler. Die erstern, welche sich ihren Leib geraubt haben, sind auch des Schattenleibs beraubt. Ihre Seelen fallen, wie gerade der Zufall sie schleudert, in einen dornigen Wald, nachdem sie vor Minos gebeichtet; dort keimen sie, wie ein Speltkorn, und werden zu Schösslingen und zum Strauch. Hässliche Harpyen weiden sich an ihren Blättern, und machen ihnen durch das Abrupfen derselben Schmerzen. So lange die Wunden ihrer Zweige frisch sind, strömt Blut heraus, und so lange haben sie auch die Fähigkeit, ihrem Schmerz durch Klagen

Luft zu machen. Bei der Auferstehung zum jüngsten Gericht werden auch die Selbstmörder zu ihren Leibern gehen, doch nicht um sich damit zu bekleiden, sondern sie schleppen sie wieder in den düstern Wald, und Jeder hängt seinen Körper an dem Dorn seines ihm lästigen Schattens auf. Mitten durch diese Dorngebüsche werden die Gewaltthätigen gegen ihr Eigenthum, die Vergeuder und Spieler von schwarzen Hündinnen gejagt und zerfleischt. Hier ist keine Achtung vor dem Eigenthum, vor der Gestalt. Die Spieler werden von den Dornen der Selbstmörder zerkratzt, und brechen dafür auf ihrer Flucht ganze Aeste derselben ab, halten sie zum Schutz vor sich, und verkriechen sich in die Büsche, die nun von den Hündinnen in dem Kampf mit zerrissen werden. Inf. XIII, 109—151.

3) Gewaltthätige gegen Gott, und zwar a) gegen dessen Person, die Gotteslästerer, b) gegen sein Eigenthum, die Natur, die Sodomiten und die Wucherer. Diese leiden durch einen verzehrenden Feuerregen, der ihren Sandboden immer glühend erhält. Das Feuer vergegenwärtigt ihnen Gottes Macht und Weisheit, die sie im Leben verachtet haben, die Lästerer quälen sich durch ihren fortwährenden Trotz, die Sodomiten fliehen vor dem reinen Feuer, und die Wucherer halten krampfhaft, die Gluth abwehrend, ihren leeren Sack. Die Letztern bilden zugleich den Uebergang zu den Betrügern in der tiefen Hölle. Sie sitzen daher am äussersten Rand der zweiten Abtheilung, hart an dem Abhang, der zu den Betrügern führt, und die Dichter sehen erst das Symbol des Trugs heraufschweben, ehe Dante zur Besichtigung der Wucherer geht.

In dieser zweiten grossen Abtheilung, der der Gewaltthätigen, sind also die Sünder nicht in verschiedene Stufen getheilt, die durch einen Abhang getrennt sind, sondern ihre Aufenthaltsorte bilden drei Ringe, die sich einander auf derselben Fläche umschliesen. Der äusserste Ring ist der Blutstrom, worin die Gewaltthätigen gegen den Nächsten sind, dieser umgürtet den zweiten Ring den traurigen Wald, den Aufenthalt der Gewaltthätigen gegen sich, und dieser wieder den dritten Ring, den Rand, worin die Gewaltthätigen gegen Gott. In den drei Ringen wird dieselbe Sünde abgebüsst, aber nach drei verschiedenen Richtungen.

Die Gewaltthätigkeit hat, wie es Inf. XII, 49 angegeben ist, zwei verschiedene Wurzeln, die Gier und den Zorn. Beide, welche

sich einzeln auf verschiedene Art zeigen, sind in den vier Kreisen der ersten Abtheilung, in den Wollüstigen, den Schlemmern, den Geizigen und Verschwendern und den Zornigen und Grämlichen bestraft. Der Zorn führt aber besonders zur Gewaltthat, daher führt auch in Dante's Hölle der Styx, worin die Zornigen sind, und der zornige Fährmann Phlegias zu dieser Abtheilung der Gewaltthätigen. Mit dem Betrug dagegen mischt sich weniger der Zorn, als die Gier, daher kommt die Gier am andern Rand der Abtheilung, an der Gränze der Betrüger, in den bestraften Wucherern zum Vorschein.

Nach dieser Ansicht sind auch die symbolischen Figuren in der ganzen Abtheilung der Gewaltthätigen sehr sinnreich gewählt. Oben am Eingang in dieselbe liegt Minotaurus „die Schande von Kreta“ ausgestreckt, der bekanntlich durch die unnatürliche Vermischung der Pasiphaë mit einem Stier erzeugt wurde. Als Repräsentant der mittleren Höllenabtheilung deutet er zugleich auf alle drei hin: denn er ist durch Unenthaltsamkeit gezeugt worden, und brachte sein ganzes Dasein auf Erden durch Gewaltthätigkeit, durch Morden, und Verschlingen der Menschen hin, die durch Verrath in seine Gewalt kamen. Hier steht er aber noch mit besonderer Bedeutung als der Repräsentant der drei Arten von Gewaltthätigkeiten: gegen den Nächsten, wegen seiner Verschlingung der Athener, gegen sich, wegen seines Wüthens gegen sich, und gegen Gott, wegen seiner unnatürlichen Entstehung, wodurch die Natur, Gottes Eigenthum, geschändet wurde. Inferno XII, 11—27. Sowie der Minotaurus, der halb Mensch halb Stier war, so sind auch die Centauren mit ihrer Pferdegestalt, und die Harpyen mit ihrem Vogelleib ein Bild des Uebergangs zur Verthierung, die in dieser Abtheilung gestraft wird. Die Centauren sind noch besonders gut hier angebracht, um die Wurzeln der Gewaltthat, Zorn und Gier anzudeuten. Denn sie sind Enkel des zornigen Phlegias und Kinder des gierigen Ixion, der im Zustand der Trunkenheit der Juno Gewalt anthat. In dieser Hinsicht sind die drei in dem zwölften Gesang angeführten Centauren und ihre Stellung ebenfalls bedeutsam. Auf der einen Seite steht Nessus, durch seine sinnliche Gier nach der Dejanira bekannt; auf der andern Seite Pholus „der so voll Zorn war“ v. 72. (Die Mythologie führt ihn eigentlich gar nicht als zornig an, daher hat dieser ausdrückliche Beisatz hier ein besonderes

Gewicht.) In der Mitte aber zwischen der Gier und dem Zorn steht Chiron, welcher freilich von dem Alterthum einen würdigen Charakter erhielt, aber doch Andern ihre Leidenschaften befriedigen half. Er lehrte den Bacchus das Schmausen, verhalf dem Peleus zu seiner Gemahlin Thetis, und erzog den Herkules, Jason und, was dort besonders hervorgehoben ist, den durch Gier und Zorn bekannten Achilles. Inf. XII, 55—75.

Es ist in dieser Abtheilung der passende Ort, etwas über die Höllenflüsse zu sagen. Sie sind eigentlich nur ein Strom mit verschiedenen Namen und Eigenschaften. Dieser Strom entsteht aus den Thränen, die der Greis auf dem Berg Ida in Kreta über die Verschlechterung der Zeiten und Menschen vergiesst. Da, wo sich die Thränenbäche zuerst sammeln unter der Erde, bilden sie den Acheron, der finster und trüb ist, wie die erste Höllenabtheilung, die er umfliesst. Inf. III. 70—78. Durch die drei Theile dieser Abtheilung geht dieser Strom unterirdisch fort, und kommt an der Gränze des Aufenthalts der Geizigen als ein dunkler siedender Quell wieder zum Vorschein, der durch einen Graben abfliesst, und einen heissen Sumpf bildet, der nun Styx heisst. Inf. VII. 100—108. Dieser umschliesst die zweite grosse Abtheilung der Heissblütigen, Zornigen und Gewaltthätigen. Er vermischt sich mit dem von den Tyrannen und Mördern vergossenen Blut, worin diese ihre Strafe finden, ist im Walde der Selbstmörder nicht sichtbar, und fliesst durch die drei Sandringe der Gewaltthätigen gegen Gott in einem dünnen Kanal ab, der die herabfallenden Feuerflocken über sich verlöscht, und dessen Ränder versteinert sind. (Die Bedeutung dieser Erscheinung gehört in ein späteres Kapitel) Inferno. XIV, 76—84. Inf. XIV, 130—135. Dieser Kanal heisst schon der Phlegeton. Er stürzt sich an der Gränze der Gewaltthätigen in einen Abgrund, wo in engen Gräben die Betrüger eingekerkert sind. Bei diesen kommt der Strom nicht mehr zum Vorschein, bis er in den untersten Theil der Hölle als Cocyt den Eissumpf bildet, in dem die Verräther stecken. Inf. XIV, 112—120.

Die Annäherung zu der Abtheilung der Betrüger macht sich schon im Voraus bemerklich. Inf. XVII, 28—23. Die Wucherer bilden den Uebergang, und gehören halb zu den Betrügern. Die Dichter machen zehn Schritte, um von dem Symbol der Gewaltthätigkeit los zu kommen, sowie auch der erste Theil der Betrüger in zehn Theile

getheilt ist. Ihr Weg gegen den Betrug ist nicht gerade und offen, sondern Virgil sagt ausdrücklich zu seinem Begleiter: jetzt muss unser Weg in Wendungen gehen, auch wurde Dante's Strick nicht gerade und aufgelöst, sondern in viele Windungen geschlungen in den Abgrund geworfen.

Zum Symbol der untersten Abtheilung der Hölle dient Geryon, der hier für Dante's Zweck sehr charakteristisch gezeichnet ist. Er ist ebenfalls halb Mensch, halb Thier, wie die Symbole bei den Gewaltthätigen, aber das Thierische in ihm ist weit niedriger, als bei den andern. Die Centauren hatten noch die Natur des edlen Pferdes, die Harpyen waren zum Theil Vögel. Aber das Bild des Trugs hat nur die Natur der niedrigsten Thierarten, welche kriechen, und im Verborgenen verwunden, der Schlange und des Scorpions. Er hat das Gesicht eines ehrlichen Mannes, um in die Falle zu locken, den Leib einer Schlange, die im alten Testament für das listigste Thier galt; daher Lucifer auch die Schlange abschickt, um die Eva zu verlocken. Die Haut dieses Leibes ist aber mit einer Menge bunter Gewebe überdeckt, die durch ihren Glanz anziehen, und dann in ihren Schlingen festhalten. Dieses Bild ist von der sprüchwörtlichen Redensart genommen: ein Gewebe von List und Trug machen. Der Italiener hat viele solche Redensarten: tramare inganni, intrecciare oder ordire insidie, tessere frodi. Auch die Tatzen sind mit Haaren trügerisch bedeckt, um die scharfen Krallen zu verbergen. Der Schwanz enthält dann die eigentlich verwundende Spitze. Er schnellt sich immer in der Luft herum, um gleich bereit zu sein, den Gefangenen zu stechen. Die ganze Figur stellt gleichsam die Geschichte, Anfang, Mitte und Ende des Betrugs vor. Erst sucht der Betrüger treuherzig zu machen, dann fesselt er durch freundliches Aeussere, und zieht unterdessen seine Schlingen zusammen, zuletzt gibt er den schändlichen Streich. Die Gleichnisse bei der Beschreibung der einzelnen Theile sind mit Bedeutung gewählt. Besonders aber ist die Arachne sehr bezeichnend. Denn sie stellt zugleich den Hochmuth, und die Undankbarkeit vor, indem sie sich vermass, ihre Lehrerin Minerva in ihrer Kunst zu übertreffen, und desswegen gestürzt wurde, wie auch Lucifer, um welchen herum die schlechtesten Verräther, die Undankbaren gestraft werden, durch Hochmuth seinen Fall herbeiführte. Inf. XVII, 1—27. Dieser Geryon scheint hier am Anfang einer neuen Abtheilung, sowie früher Mi-

notaurus, wegen seiner dreifachen Beziehung gewählt zu sein. Sowie er aber in der alten Mythologie drei Leiber hatte, so hat hier Dante in seiner poetischen Schilderung drei Abtheilungen an ihm unterschieden, den Kopf worin die gierigen Gedanken entstehen, und der an die erste Abtheilung der Hölle erinnern könnte, den Leib mit den behaarten Tatzen, der an die Gewaltthätigen erinnert, und den giftigen verrätherischen Schweif.

Zur Aufnahme der eigentlich Schlechten senkt sich der Höllenraum jäher und kesselförmiger ab, und scheidet sich von dem obern Raum durch einen hohen Abhang. Er umfasst die zwei Arten von Betrügern, die wieder durch einen hohen Abhang von einander geschieden sind: die Betrüger gegen diejenigen, welche ihnen nicht trauten, und gegen diejenigen, welche ihnen trauten. Die ersteren zerfallen in zehn Klassen, und ihr Strafort wird die Malebolge (Schlimmegrüfte) genannt. Diese sind ein weites kreisförmiges Feld, ganz von Stein, welches sich zwischen dem Abhang, wo der Phlegeton seinen Fall bildet, und zwischen dem tiefern Höllenbrunnen ausbreitet. Das Feld ist etwas abschüssig, und von zehn tiefen kreisförmigen Gräben durchfurcht, deren jeder von einer besondern Mauer von Felsblöcken eingefasst ist; so dass, wenn der Brunnen im Mittelpunkt als Castell angenommen wird, die zehn Kreise ihn wie Festungsgräben umgürten, wobei die einfassenden Mauerränder die Basteien vorstellen. Ueber sämmtliche Gräben ziehen sich an einer Stelle ungeheure Felsen, welche eine Brücke und für den Graben selbst ein Thor bilden. In jedem dieser Gräben ist eine andere Art von Betrügern, und die Art ihres Aufenthalts ist mit Bedeutung ausgewählt. Die Gewaltthätigen nämlich treiben ihre Verbrechen offen, daher sind sie in der Hölle auf ein offenes Feld versetzt. Die Betrüger aber als versteckte heimliche Sünder sind in tiefen Gräben versteckt, und diese Gräben haben im Verhältniss zu der versteckteren Natur der Sünde eine ganz verschiedene Tiefe. Je boshafter ferner ein Sünder ist, desto mehr ist sein Herz verhärtet. Trug ist aber boshafter als Gewalt. Also ist ein Fluss, Wald oder Sand der Aufenthalt der Gewaltthätigen, aber der der Betrüger ist eine Masse von hartem eisenartigem Gestein, worin die Gräben eingehauen sind. Inferno XVIII, 1—18.

Die zehn Klassen der Betrüger sind folgende:

1) Die Kuppler und Verführer. Sie beschreiben in zwei

langen Reihen, deren jede eine Seite des Grabens einnimmt, ihren Kreis in entgegengesetzter Richtung, indem sie von Dämonen herumgepeitscht werden. Sie erinnern an die Wollüstigen im ersten Kreis der Hölle, die von dem Sturmwind herumgejagt werden. Inf. XVIII, 25—39.

2) Die Schmeichler. Ihr Graben ist viel tiefer, als der der Kuppler, denn die Schmeichelei ist ein versteckteres Laster. Er ist so tief, dass die Dichter auf den höchsten Punkt des Brückenbogens gehen mussten, um die Sünder zu sehen. Dies ist mit Bedeutung gesagt. Denn gerade auch in den höchsten Regionen der Gesellschaft, an den Höfen treibt die Schmeichelei am meisten ihren Unfug, und ist am gefährlichsten. Die Schmeichler sitzen hier bis an den Mund in dem Unflath, den sie in ihrem gemeinen Leben an jedem Grossen so gelobt haben, und schlagen sich selbst mit Fäusten an ihre leeren Köpfe (Kürbisse nennt sie Dante), weil sie sich selbst im Leben erniedrigt haben. Sowie die Kuppler und Verführer durch die Art ihrer Strafe, und durch die Verwandtschaft der Sünde an die Wollüstigen im obern Kreis der Hölle, so erinnern hier die Schmeichler an die Schlemmer im zweiten Kreis. Denn die Raçe der Parasiten, die für eine gute Mahlzeit Alles an ihren Patronen lobte, war den Italienern von den Römern vererbt worden, und machte in allen Perioden der italienischen Sittengeschichte eine ansehnliche Klasse aus. In allen italienischen Komödien vom fünfzehnten Jahrhundert an bis Goldoni spielen die Parasiten eine bedeutende Rolle. Sowie aber der Kuppler und Verführer, der Andere betrügt, schlimmer ist, als der Wollüstige, der für sich fehlt, so ist auch die Strafe beider im Verhältniss verschieden. Die Wollüstigen werden von einem Sturmwind herumgetrieben, die Verführer aber von geiselnden Dämonen. Ebenso ist auch die Strafe der Parasiten und Schmeichler, der Koth, worin sie stecken, viel ärger, als der Schlamm, der die Gefrässigen quält, denn er beleidigt die Nase der Dichter schon, ehe sie noch sehen können, was in dem Graben ist. Inf. XVIII, 100—114.

3) Die Simonisten stecken kopflings in den Löchern des harten Gesteins, das ihren Graben einfasst; die von gleicher Art stecken in demselben Loch, und jeder Neuankommende drückt seinen Vormann tiefer hinab. Aus jeder Oeffnung ragen die Beine eines Sünders hervor, und zappeln vor Schmerz, weil die Sohlen brennen. Die Simonisten haben durch ihre Habsucht sogar die heiligen Dinge,

ihr Priesteramt entweiht, gleichsam mit Füssen getreten, und das, was das höchste in der Welt ist, zum Niedrigsten, zum blossen Geldmittel gemacht. Sie stecken daher mit dem Kopf zu unterst in das irdische versenkt, und die Strafe des Feuers trifft den niedersten Theil ihrer leiblichen Person, die Füsse. Inf. XIX, 1—30. Die Gleichnisse in dieser Beschreibung sind mit vieler Bedeutung und Satyre auf den Missbrauch des Priesteramts gebraucht. Die Löcher in dem Gestein haben dieselbe Grösse und Gestalt, wie die in der Taufkapelle in Florenz, und die Beine der Sünder brennen, wie die geöhlten Dinge nur an der Aussenseite. Die Priester werden bei ihrer Einweihung ebenfalls geöhlt oder gesalbt, und zwar auf dem Kopf; da sie aber dieses Zeichen ihrer Würde mit Füssen traten, so brennen hier ihre Sohlen, als wenn diese gesalbt wären. Die Simonisten erinnern uns an den dritten Kreis der obern Hölle. Die Geizigen, die Wucherer und die Simonisten sündigten alle aus zu grosser Liebe zu irdischen Schätzen, und die Strafe aller ist ein gezwungenes Hinneigen zum Irdischen, und zwar in steigendem Verhältniss, und hierin sieht und preist Dante die göttliche Gerechtigkeit im Anfang dieses neunzehnten Gesanges. Die Geizigen gehen zur Erde gebeugt, und wälzen die Last, nach der sie im Leben so viel getrachtet, mühsam vor sich her, sie haben also die leichteste Strafe. Die Wucherer sitzen zusammengekauert auf der Erde, und haben die Geldlast an sich hängen. Die Simonisten stecken aber ganz in dem Irdischen drin, und zwar in hartem Stein, da sie auch die verhärtetsten unter diesen Sündern sind. Und wenn die Wucherer von einzelnen Feuerflocken in Zwischenräumen versengt werden, so nagt an den Simonisten ein anhaltendes Feuer.

4) Die Wahrsager, welche die Zukunft durch frevelhafte Mittel, nicht, wie die Heiligen und Propheten durch den rechten Glauben, zu erkennen strebten, gehen nun in Ewigkeit langsam im Kreis herum, schweigend, weil sie auf Erden, mehr als erlaubt ist, enthüllen wollten. Alle Voraussicht ist ihnen dadurch geraubt, dass ihnen der Oberleib von der Brust an herum gedreht ist, so dass sie rückwärts schauen. Inf. XX, 1—24.

5) Die bestechlichen Amtleute, die ihr verrätherisches Gewerbe sehr verstohlen trieben, befinden sich in einem wunderbar dunkeln Graben. Ihr unreines Treiben quält sie jetzt in der Form einer siedenden zähen Pechmasse, und so oft sie sich etwas heraus-

wagen, werden sie von den Dämonen zerrissen, deren gesetzloses, falsches und heimtückisches Treiben ihre Verbrechen und die daraus entstehenden heillosen Unordnungen im Staat vorstellen. Diese Bestechlichen oder Verkäufer der Gerechtigkeit in dem Pech erinnern in vieler Hinsicht an die Tyrannen oder Verächter der Gerechtigkeit in dem heissen Blutstrom, nur sind sie, da sie Betrug treiben, viel härter gestraft. Jene werden von Centauren mit Pfeilen geschossen, wenn sie sich zu weit heraus wagen, diese sind aber den ärgsten Misshandlungen ausgesetzt, die ihnen noch dazu mit höhnischer Freude von den gemeinsten gesetzlosen Dämonen angethan werden. Inf. XXI, und XXII.

6) Die Heuchler, „dieses übertünchte Volk," gehen langsam und ermüdend in fromm scheinender Procession in bleiernen, von Aussen vergoldeten Kutten, die sie als ihr Gewissen mit ihrer Last fast zu Boden drücken. Inf. XXIII, 58—72. Unter ihnen liegt, mit drei spitzigen Pfählen auf den steinigen Boden gekreuzigt, der Hohepriester Kaiphas, der mit den Pharisäern den Tod Christi beschloss, und dabei Religionseifer heuchelte, während er nur den schändlichen Zweck hatte, aus Neid die Reform eines verderbten Kultus zu verhindern. Er liegt hier quer über den Weg, weil er in seinem Leben die Wege des Gerechten hindern wollte, und da er die grösste Sünde unter allen Heuchlern begangen hat, muss er alle auf sich fühlen. Dieselbe Strafe leidet sein Schwiegervater Hannas, und die übrigen Pharisäer, die in diesem Rath sassen, der mit einer satyrischen Anspielung Concilium genannt wird. V. 109—123.

Bei der Beziehung des Kaiphas zu Christus ist wohl hier der Ort, von den auch in diese Beziehung gehörenden Felsenstürzen zu reden. Dante hat die Erzählung von den Naturerscheinungen bei Christi Tod in dem Evangelium Matthäus benutzt, wo es heisst: der Vorhang im Tempel zerriss, die Erde erbebte, die Felsen zerrissen, und die Gräber thaten sich auf. Dante sagt nun, der Felsen in der Hölle sei an zwei Orten eingestürzt, im Kreis der Gewaltthätigen, und unten im Kreise der Betrüger, denn der Tod Christi war das Werk der Gewalt und des Betrugs. Inferno XII, 28—45. Weiter unten ist noch ganz besonders angeführt, wie der Felsen zwischen dem Kreis der Bestechlichen und dem der Heuchler zusammengestürzt sei. Denn Judas war der Bestechliche, und die Pharisäer die Heuchler, die ihn bestachen. Christi Tod ist aber mehr

das Werk des Verraths und Betrugs, als der Gewalt. Daher sagt Dante, dass der Fels oben nur zum Theil, in der untern Stelle aber mehr (die ganze Brücke zwischen den zwei Kreisen der Bestechlichen und der Heuchler) eingestürzt ist. Inf. XXI, 106—114.

7) Die Diebe sind nach der früher angedeuteten Einrichtung in einem sehr dunkeln Graben, immer in Furcht und mit dem vergeblichen Wunsche, sich unsichtbar zu machen, oder zu verstecken, während ihr heimliches sündhaftes Gewerbe, ihre Schliche und krummen Wege ihnen sehr passend in Gestalt von Schlangen aller Art vor den erschrockenen Blick treten; sie anfallen, und ihnen ihr letztes Eigenthum, ihre Gestalt rauben. Es ist in diesem Graben eine beständige Verwirrung des Besitzes, Menschengestalten werden zu Schlangen, und diese wieder ganz andere Menschen. Inf. XXIV, 65—105. Diese Schlangen, die die Diebe auch fesseln und peinigen, ersetzen die Dämonen in den andern Kreisen, und Cacus, der berühmte Dieb an Herkules Heerde, der hier als Centaur dargestellt, mit Schlangen bedeckt ist, und einen feuerspeienden Drachen auf dem Rücken hat, jagt allen denen nach, die Gott trotzend, nicht fliehen wollen. Inf. XXV, 1—33.

8) Die bösen Rathgeber sind in die Flammen, von denen sie verzehrt werden, gehüllt und unsichtbar, sowie sie auf Erden in den schlimmen Thaten, die sie durch ihren bösen Rath andere verrichten liessen, unsichtbar selbst wirkten. Sie haben ihr höheres geistiges Licht durch Aufhetzen und bösen Rath missbraucht, und gleichsam seiner Bestimmung entwendet, gestohlen. Inf. XXVII, 127. Es kommen daher bei ihnen manche Anspielungen auf die Diebe vor. Jede von den vielen Flammen, die wie Leuchtwürmer in dem Graben herumschwärmen, hat einen Sünder gestohlen. Inf. XXV, 40—42. Zwei halbmythologische Personen, Ulysses und Diomedes stehen an ihrer Spitze. Sie hatten das Palladium aus dem Tempel der Minerva gestohlen, und sie repräsentiren durch diesen Raub, den sie an der Göttin der Weisheit begangen hatten, die ganze Klasse derer, welche ihre höhere Weisheitsgaben missbrauchen. V. 55—62.

9) Die Sektirer und Zwietrachtstifter erblicken ihre Sünde in Gestalt eines Dämons, der mit einem Schwerd die Glieder ihres Körpers von einander trennt, sowie sie auch im Leben die Einigkeit gestört haben. Wenn sie ihren Kreis durchwandert haben, sind die Wunden wieder geheilt, und werden von dem Dämon neu

geschlagen, so dass der Schmerz über ihre Sünde immer erneuert wird. Ihre Wunden sind nach der Art ihrer Sünden verschieden. Der „grosse Sektirer“ Mahomed, der eine Spaltung in der grossen Kirchengemeinschaft verursachte, hat den ganzen Leib der Länge nach bis zum Kopf gespalten. Ali hat dagegen den Kopf gespalten, weil er die Einheit des Mahomedanismus zerstörte. Die Vater und Sohn gegen einander aufreizten, tragen den Kopf vom Rückenmark getrennt; die durch Rede oder That Unruhen hervorriefen, haben die Zunge oder die Hände abgeschnitten. Inf. XXVIII.

10) Die Fälscher sind mit allen möglichen Krankheiten behaftet, und werden in ihrem dunkeln Grabe von wahnsinnigen Dämonen nach Griff und Zufall herumgezerrt. Sie sind eingetheilt in Fälscher der Metalle, Alchymisten, Fälscher der Rede, Lügner, und Fälscher der Person, Verläumder und Betrüger. Man muss gestehen, dass in diesem Gesang die moralische Beziehung zum Ganzen sehr dunkel ist. Die Alchymisten suchten unter andern hauptsächlich Gold durch ihre chemische Kunst hervorzubringen, also auf eine leichtere Art, als der Bergbau ist. Es ist nun unbegreiflich, wie diese Alchymie eine grössere Sünde sein soll, als die der Kuppler, Simonisten und der Bestechlichen, dass der, der nur ein „guter Affe der Natur“ ist, tiefer in der Hölle steckt, als der seine eigene Schwester an einen Verführer verkaufte, oder der die ganze Kirche schändete durch Handel mit den höchsten geistigen Gütern. Diese Stellung der Alchymisten ist weder in der Bibel, noch im Aristoteles, noch in der Scholastik und noch weniger in den Dichtern, die dem Dante als Vorbild dienten, gegründet. Sie haben also nur eine philosophische Beziehung zu dem ganzen System, und ich kann mir nur folgenden Grund für ihre Anführung an diesem Ort denken. Sie wenden ihre ganze Kunst zur Hervorbringung des Goldes an. Das Gold ist aber der Gegenstand des Geizes und der Habsucht, und dadurch die Wurzel der meisten Uebel, die in der Hölle bestraft werden. Wenn wir nur den achten Kreis mit seinen zehn Graben durchgehen, so sündigen die Kuppler aus Habsucht, die meisten Schmeichler, die Simonisten, die bestechlichen Amtleute, die Diebe, selbst unter den Heuchlern wird Kaiphas genannt, der durch Geld die grösste Sünde des Verraths veranlasste. Während diese alle durch ihre Habsucht sich nur mittelbar an den Uebeln betheiligen, die im Gold ihren Ursprung haben, indem sie nur das, was die

Natur schon gegeben hat, durch unerlaubte Mittel sich in grösserer Menge erwerben wollten, suchen die Alchymisten der Natur selbst entweder das Gold durch ihre Kunst zu stehlen, indem sie überall suchen, wo es die Natur verborgen hat, oder schlechtern Metallen den trügerischen Schein des ächten Goldes zu geben. Sie arbeiten also auf eine naturwidrige Art an der Vermehrung des Gegenstandes, der die Wurzel der meisten Uebel und Sünden in der Welt ist, und sind also hier zu unterst gesetzt, wie die Wurzel überall das unterste ist. Dass sie aber in Beziehung stehen mit den Uebeln, die im Geld ihren Ursprung haben, also mit Geiz und Verschwendung, beweist mir die Anführung jener verschwenderischen Gesellschaft am Ende dieses Gesanges, die sonst mit den Alchymisten gar nichts zu thun hätte. Auch im folgenden Gesang kommen noch einige Fälscher vor, die ihre Habsucht hier bereuen, denn Geiz bildet mit Stolz und Neid die drei Hauptlaster, die nach Dante alle Uebel in der Welt hervorbringen. Und unter den Sünden der Unenthaltsamkeit, der ersten Rubrik in der aristotelischen Eintheilung, sind die Geldsünden die zahlreichsten und mannigfaltigsten, und sind in den verschiedenen Abtheilungen der Hölle immer zu unterst angebracht. In der ersten Abtheilung unter den Unenthaltsamen sind die Geizigen und Verschwender die untersten, in der zweiten unter den Gewaltthätigen sind die Wucherer wieder die untersten; unter den Betrügern sind die meisten Geldsünder, aber die, welche der Natur selbst das Gold als die Wurzel aller andern Sünden stehlen wollten, sind die untersten. Und ganz im Grund der Hölle unter allen Verräthern steckt Judas Ischarioth, der für Geld die grösste Sünde begangen hat.

Die zwei rasenden Gestalten, welche diese von allen Krankheiten schon geängstigten Schatten herumzerren, sind die, aus der Mythologie bekannte Myrrha, die in unnatürlicher Liebe mit ihrem Vater sündigte, und ein Zeitgenosse Dante's, Gianni Schicchi, der seine Kunst im Verstellen zur Erschleichung eines Testaments anwandte. Diese zwei Seelen scheinen hier in dem untersten Graben der Betrüger herumzurasen, um anzudeuten, dass die meisten Betrügereien in der Welt entweder aus Habsucht, oder aus Wollust begangen werden, wie nachher auch noch ein Goldsucher, Meister Adam, und die Frau des Putiphar genannt wird. Inferno. XXIX, u. XXX.

In dem untersten Theil der Hölle stecken nun die schlechtesten Betrüger, diejenigen, welche das Vertrauen Anderer betrogen, die

Verräther. Ihr Aufenthaltsort wird von einem Kranz halb eingesenkter Riesen umgeben, die mit dem obern Theil des Körpers noch in die schwarze Luft der gewöhnlichen Betrüger hinaufragen. Ihr ungeheurer Körper stellt die Grösse der hier bestraften Verbrechen dar; und ihre ganze Natur und frühere Geschichte die furchtbare Gewalt des Verraths, gegen welchen keine Macht schützt. Dante preisst bei ihrem Anblick die Natur, dass sie nicht mehr solche Wesen schafft, in welcher sich schlechter Wille und Verstand mit grosser Macht verbindet. Inf. XXXI, 31 — 57. Von ihrer andern Bedeutung später.

Der Aufenthalt der Verräther ist das Gebiet des Cocyt; dieser letztere Theil des Höllenstroms kommt langsam von den Kreisen der Betrüger herabgeflossen und bildet einen grossen Eissumpf, in den die Sünder eingefroren sind. Hier ist keine Wirkung des göttlichen Lichts und der Wärme, die Luft ist dämmerig und fahl, und eine erstarrende Kälte erfüllt den engsten Ort in der Welt, der die Sünder gefangen hält, welche sich auch in ihrer finstern Engherzigkeit und ihrem kalten Egoismus jeder bessern Regung verschlossen haben. Sie sind eingetheilt: 1) in Verräther an Verwandten, sitzen in der Kaina, von Kain so genannt. 2) Verräther am Vaterland, sitzen in der Antenora, 3) Verräther an Freunden in der Ptolomäa, 4) und an Wohlthätern in der Giudecca. Sie stecken nach dieser Eintheilung und nach der Grösse ihrer Verbrechen immer tiefer in dem Eis, die erstern nur bis über die Brust, die Vaterlandsverräther haben nur noch den Kopf frei, und die letztern sind ganz in das Eis versenkt, wie Bläschen im Glas anzusehen. Inf. XXXII. Die Seelen der Freundesverräther fahren gleich nach der That in diese Ptolomäa, während ein Dämon ihre Leiber regiert, so lang ihnen noch auf Erden zu wandeln bestimmt ist. Inf. XXX, 129—133.

Mitten in der Giudecca und zugleich im Mittelpunkt der Erde steckt Lucifer oder Dis, einst der schönste Engel, der gleich nach seiner Empörung in diesen Abgrund gestürzt wurde, und nun mit seiner riesigen Gestalt und Hässlichkeit das Abschreckende der Sünde darstellt. Inf. XXXIV. 16 — 54. Seine Gestalt muss nach ihrer Stellung, wie diess auch in diesem letzten Gesang des Inf. angedeutet ist, in vier Theile getheilt werden. Der Nabel, oder wie es dort heisst V. 76 — 79, die Gegend, wo der Kopf des Schenkelknochens sich in der Pfanne bewegt, ist wie überall die

Mitte seiner Gestalt, und diese steckt gerade im Mittelpunkt der Erde und der Welt. Was von diesem aufwärts ist, ragt in unsre Hemisphäre, vom Nabel bis zur Mitte der Brust steckt er in dem Eis des Cocytus, das Uebrige bis zum Scheitel ragt frei in den Höllenraum empor, so dass seine Flügel über das Eisfeld gehen. Abwärts aber, vom Nabel bis zum Knie steckt er in einer Steinmasse fest, und die Beine ragen wieder in einen freien Raum der westlichen Halbkugel hinaus. V. 28—33 [1]).

Lucifer war der schönste und glänzendste Engel. Er hätte also für diese Wohlthat, die ihn über alle Creaturen erhob, seinem Schöpfer dankbar sein sollen. Dagegen hat ihn aber seine Bosheit zum Hochmuth und zur Empörung gebracht, und da er für die grösste Wohlthat den grössten Undank zeigte, so wunderte sich Dante nicht, dass von ihm alles Böse in der Welt ausgeht. V. 34—36. Seine drei Gesichter vereinigen sich oben am Kamm des Kopfes. Der Kamm ist aber das Symbol des Hochmuths, daher schon der Lateiner sagt: cristas tollere (Juvenal), auch der Italiener levare la cresta, bassare la cresta, oder im Deutschen: der Kamm wächst ihm. Die drei Gesichter repräsentiren aber einestheils die drei grossen Abtheilungen der Hölle, das eine ist roth, das andere gelblich, das dritte schwarz oder V. 44, es hat die Farbe von den Völkern, von welchen her der Nil aus dem Gebirg kommt, um Aegypten zu bewässern. Das schwarze Gesicht stellt nun die oberste Abtheilung vor, wo auch trübe Finsterniss über den Sündern herrschte, die sich vom Sturm der Leidenschaften das Licht ihres Geistes

---

1) Es ist hier verständig angeordnet, dass Dante nur einen Theil der Gestalt des Lucifer nach seiner ungefähren Grösse vor die Anschauung bringt, damit der Geist nur eine dunkle Vorstellung von der ganzen riesigen Proportion erhalte. Er erreicht durch den poetischen Zweck, dass der Eindruck der ganzen Gestalt viel überwältigender und furchtbarer auf uns ist, als wenn er die Grösse in Zahlen angegeben hätte. Wir erkennen daran den ächten Dichter, der die Eindrücke auf seine Leser zu regieren weiss. Aber die poetische Kraft geht ganz verloren, wenn die Commentatoren nach dieser unbestimmten Angabe die Höhe des ganzen Lucifer ausmessen. Einige haben herausgebracht, dass er demnach gegen 700 Fuss aus dem Eis hervorragt. Philalethes hat für den ganzen Satan eine Grösse von 1458 Fuss ausgerechnet.

blenden liessen. Das rothe Gesicht deutet auf die cholerischen Gewaltthätigen, welche das Bewusstsein ihres jähen Zornes in Gestalt von Brand und Blut quält, und das bleiche wärmelose Gesicht stellt die unterste Abtheilung des bleichen Verraths und Betrugs vor. Indem er so alle Qualen seines dreitheiligen Reichs in sich leidet: Finsterniss, Brand und Frost, ist er ein unseliges Gegenbild der Dreieinigkeit. Die göttliche Weisheit leuchtet ihm nicht, das beweist sein schwarzes Gesicht, der Gedanke an die göttliche Allmacht, gegen die er sich umsonst empört, ist ihm, wie den Empörern in der zweiten Abtheilung brennende Qual, und röthet ihm das andere Gesicht, und der Wärme der göttlichen Liebe hat er sich ganz entzogen, daher klagt aus dem bleichen Gesicht der lieblose Trug und Verrath. Diesen drei Gesichtern entsprechen auch die drei Eigenschaften, die verfinsternde Habsucht, der glühende Stolz, und der blasse Neid, welche Dante als die Ursachen aller weltlichen Unordnung so oft angibt.

Andrerseits repräsentiren die drei Gesichter die drei damals bekannten Welttheile, Europa, Asien und Afrika, denn die Europäer sind roth, die Asiaten gelb und die Afrikaner schwarz. Lucifer steht gerade unter Jerusalem, was so ziemlich in der Mitte dieser drei Welttheile liegt, und ist wie der alte Zeitgott auf Kreta so gestellt, dass er Europa vor sich hat, daher sein mittleres oder vorderes Gesicht roth ist; alsdann liegt ihm aber Asien, so wie sein gelbes Gesicht V. 43. zur rechten, und das schwarze Gesicht, das Afrika bedeutet, V. 44. zur Linken. Und so empfängt er also den Tribut aller schlimmen Seelen der alten Welt.

Lucifer hat drei Paar Flügel, wie auch die Seraphim, deren oberster und glänzendster er einst war, in der Bibel mit sechs Flügeln abgebildet sind. Aber als er hässlich wurde, hat er die Federn verloren, und nur noch Fledermausflügel. Von ihnen gehen nach verschiedener Richtung die Stürme aus, welche seinen drei Gesichtern der Thorheit, Gewaltthat und des Truges entsprechen, und welche so heftig sind, dass sie Dante schon weithin fühlt, obgleich seine Haut hart, wie eine Schwiele geworden ist, und so kalt, dass der ganze Cocytus bis auf den Grund friert. Je mehr Lucifer strebt, sich auf seinen Flügeln zu erheben, desto mehr kerkert er sich oben durch seine Bewegung ein; indem der Sündenstrom, den er erzeugt, zu ihm zurückkehrt, und durch den Wind von seinen Flügeln ge-

friert, wächst die Eismasse, worin er feststeckt, zu immer grösserer Höhe an.

Dante's Hölle nimmt einen grossen Raum des innern Erdkörpers ein. Was ihn zu dieser Annahme bewog, war theils der allgemeine Glaube auch schon der alten Welt, dass die Gestorbenen das Innere der Erde bewohnten (descendit ad inferos), theils war nach dem ptolemäischen System kein anderer Raum für die Hölle übrig (die Erde der Mittelpunkt der Welt, alles, was sie umgibt, sind Himmelssphären). Sie bildet einen ungeheuern Trichter, dessen Spitze der Mittelpunkt der Erde, und dessen Wände terrassenförmig durch rund umher laufende Stufen abgetheilt sind. Der Radius der Erde ist das Maass ihrer Tiefe und zugleich das ihres obern Durchmessers, da wo die Kluft von der äussern Erdrinde wie von einem Gewölbe überdeckt ist.

Die zwei Stellen Inf. XXIX, 9. u. XXX, 86., wo die Grösse zweier Höllenkreise angegeben ist, des einen zu 22 Meilen, des andern zu 11 Meilen, hat Viele verleitet, die verschiedenen Dimensionen der Hölle auszumessen. Landino hat's zuerst sehr ungründlich versucht. Antonio Manetti (15. Jahrh.) gab sich viele Mühe, starb aber, ehe er es vollenden konnte. Seine Untersuchungen gab nachher heraus: Girolamo Benivieni, Discorso di Antonio Manetti circa il sito, la forma e le misure dell' Inferno di Dante. Firenze 1544. Da aber bei solchen grossen Dimensionen, indem der Radius der Erde der Massstab der Tiefe war, es unmöglich schien, dass Dante die Hölle in 24 Stunden durchwandert habe, machte sich Vellutello in seinem Commentar 1544 an eine andere Berechnung. Nach ihm hat die Hölle nur eine Tiefe von $73^3/_4$ Meilen, und oben die nämliche Weite. Dafür muss er dem sie deckenden Gewölbe der Erde eine Dicke von $737^1/_2$ unserer Meilen geben, wodurch die Hölle zu klein würde. — Abgesehen davon, dass es Dante's Absicht gar nicht gewesen sein kann, nach jenen zwei Angaben eine Messung der übrigen Räume zu veranlassen oder zu erleichtern, weil diess geradezu unmöglich ist, und dass er unter diesen zwei Angaben ohne Zweifel einen andern Sinn verbarg, welchen erst Rossetti dargelegt hat, so scheint es mir, auch wenn man das Letztere nicht zugeben will, doch des Dichters würdiger, sich bei diesen Angaben zu begnügen. Es ist gerade gross, dass Dante bei einem der kleinsten Kreise den Umfang angibt. Die

Phantasie kann einen solchen Raum noch fassen, und stellt sich daher die ungeheure Grösse der obern Kreise besser vor, während oben die grössten Zahlen nichts bedeutet hätten. Jede Täuschung, alles Poetische geht über dem Messen verloren, und am Ende bleibt man bei der Unbegreiflichkeit stehen, wie Dante eine solche Zahl von Meilen in einem Tag habe durchlaufen und noch in jedem Kreis sich mit einigen Seelen unterhalten können. Wenn man an ein ächt poetisches Werk den Massstab der Mathematik anlegt, so muss diess zu Ungereimtheiten führen. Es versteht sich, dass jede neue Abmessung wesentlich von der andern abweicht, denn es kommen in der Hölle Abhänge vor, die sich Jeder in beliebiger Höhe denken kann, Ebenen, auf denen mehrere Kreise liegen, denen Jeder eine beliebige Steigung geben kann, zu den einzelnen Kreisen kleine Felsenwände oder Trümmer, deren Höhe jeder beliebig bestimmen kann.

Fünftes Kapitel.

Vorbereitung zum Paradies. Purgatorium.

Wie die Hölle, der Fegfeuerberg und die Vorbereitung der östlichen Halbkugel zum Aufenthalt des Menschengeschlechts zugleich bei Lucifers Sturz entstanden ist, ist schon gesagt. Der Fegfeuerberg trägt auf seinem Gipfel das irdische Paradies. Von ihm sollte der Mensch nach seinem Fall herab, aber auch kraft der Erlösung wieder aufwärts steigen, denn der Berg ist in Voraussicht des Falls und der Erlösung zur Reinigung bestimmt, durch welche der Sünder das verlorne Paradies wieder erlangen soll.

Der erste Mensch war gut und vollkommen beschaffen. Ihm war ein doppeltes Heil beschieden, das irdische, das ihm sogleich gewährt wurde, und ein himmlisches, das er durch Verdienst erlangen musste. Dieses Verdienst sollte, wie bei den Intelligenzen eine Anerkennung des Verhältnisses des Geschaffenen zum Schöpfer sein, eine Unterordnung unter die Allmacht, Allweisheit und Allliebe, ein Gehorsam, der aus reiner Liebe zum Schöpfer fliessen sollte. Dieser Gehorsam wurde durch ein Gebot geprüft. Aber Adam sündigte und beraubte sich durch seine Schuld des irdischen Paradieses, das ihm als Unterpfand ewigen Friedens gegeben war. Purg. XXVIII, 91—96. Durch diese Sünde verlor der erste

Mensch, und durch ihn das Menschengeschlecht die ursprüngliche Vollkommenheit des comtemplativen und des aktiven Lebens, es verfiel in Krankheit der Intelligenz (Irrthum und Unwissenheit) und Krankheit des Willens (Sünden und Laster). Es verlor, wenn wir die physische Beschaffenheit noch mitrechnen, die drei Vollkommenheiten des erstgeschaffenen Menschen, Unsterblichkeit (des Körpers), Freiheit und Gottähnlichkeit.

So blieb es viele Jahrhunderte. Für die Schuld und das Verderben der Menschheit war keine andere Rettung mehr, als dass Gott entweder ihr ganz verziehen hätte, oder dass der Mensch durch sich selbst die Schuld abgewischt hätte.

Das letztere war unmöglich. Aber in einer allgemeinen Verzeihung hätte sich die göttliche Vollkommenheit auch nicht genügend dargestellt. Gott wählte daher die grösste That, die je vollbracht wurde, die That der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, indem es ihm gefiel, sein Wort mit der menschlichen Natur in Christo zu vereinigen durch einen Akt der ewigen Liebe. Die Barmherzigkeit strahlte dadurch, dass Gott sich zu den Menschen herabliess, um, unter ihnen wandelnd, sie durch sein Beispiel und seine Lehre aufzurichten; die Gerechtigkeit dadurch, dass er der Welt Sünde an seinem Sohn bestrafen liess. Der göttliche Theil in Christus war rein und gut, aber der menschliche war schwach und sündhaft. In Bezug auf diese menschliche Natur war die Strafe am Kreuz gerecht; in Bezug auf die göttliche war die That der Juden das grösste Unrecht. Parad. VII, 25—120. Die Stätte, wo das Erlösungswerk vor sich ging, wo Christus lehrte und für die Menschheit litt, Jerusalem, liegt im Mittelpunkt der östlichen Halbkugel, antipodisch dem Fegfeuerberg, dem einzigen Land im Mittelpunkt der westlichen wasserbedeckten Halbkugel gegenüber, und eine gerade Linie vom einen zum andern geht gerade durch den Mittelpunkt der Erde, den Sitz des Fürsten der Hölle, des Lucifer. Purg. IV, 67—75.

Gott hat die Vollendung des Weltreichs erwartet, und auf dasselbe seine Kirche gegründet, um durch Lehre und Beispiel die Menschheit aufzurichten, und ihr den Weg des wahren Glücks zu zeigen, das sie unter dem Bild des irdischen und himmlischen Paradieses verloren hatte. Bis zur Ankunft des Messias waren beide leer, aber Christus befreite bei seinem Triumphzug durch die Hölle die alten Patriarchen und die frommen Seelen des alten Testaments,

und füllte mit ihnen die Hälfte der Sitze des himmlischen Paradieses. Inf. IV, 52—63, Parad. IX, 115—120. Der christlichen Welt aber liess er das heilige Institut der Kirche zurück, welche seine geoffenbarte Lehre rein erhalten und mittheilen, und durch Zügel und Sporn die Menschheit von allen Abwegen verhindern soll. Ferner gründete er das Institut des Reinigungsberges, wo die Seelen, die aus Schwäche oder verkehrter Liebe den Anordnungen Gottes und der Kirche in dem Treiben des irdischen Lebens nicht ganz gefolgt sind, ihre Sünden durch Reue und Busse abwaschen, und sich dadurch das Paradies gewinnen. Purg. I, 4—6. Dieses Purgatorium macht die Menschen, je reiner sie von allen irdischen Flecken werden, desto fähiger für die göttlichen Wahrheiten. Es ist daher zwischen das Irdische und Himmlische gesetzt, und ächtes Eigenthum des Menschen; er erreicht dort die höchste Stufe irdischer Vollkommenheit. Parad. I, 55—57. Das Purgatorium ist also eine Fortsetzung der Wirksamkeit des kirchlichen Instituts, das dem Reich des Geistes vorsteht, und die Einrichtungen zur Erlangung der Seligkeit trifft. Von dem Mittelpunkt der Kirche, von dem römischen Stuhl aus geht die ganze Ordnung der Buss- und Besserungsanstalten, und nur in Vereinigung mit dem Mittelpunkt der Kirche kann das Heil gefunden werden.

Die Seelen, die nach dem Tod nicht sogleich an das Ufer des Acheron von ihrem Gewissen herabgestürzt werden, versammeln sich alle an der Mündung des Tiber, wo sie des Engels mit dem Boote zur Ueberfahrt nach dem Berg des Purgatoriums harren. Der Einlass in das Boot wird entweder gleich, oder erst nach einigem Warten und mehrmaliger Weigerung gestattet, je nach der Freisprechung der Kirche. Dass die Seelen der Menschen sogleich an den Acheron zu ihrer Strafe abgehen, ist Wirkung der Gerechtigkeit. Zur Seligkeit aber führt nur die Gnade, die durch Verdienst erlangt werden muss. Ein allgemeiner Ablass, wie zur Zeit des grossen Jubiläums 1300, befördert die Ueberfahrt. Purg. II, 93—105.

Aber selbst wenn die Ueberfahrt erlangt, und die Ankunft am Purgatoriumsberg erfolgt ist, wird die eigentliche Reinigung und Rechtfertigung nicht sogleich allen Seelen gestattet. Diejenigen, welche die Benützung der kirchlichen Bussanstalten versäumt haben, büssen nun dafür durch eine ihnen auferlegte kürzere oder längere Frist der Sehnsucht in dem Vorhof des Purgatoriums, ehe sie den

Einlass in die Pforte erhalten. Diese im Leben Säumige theilen sich in vier Klassen: 1) diejenigen, die aus Trotz die kirchlichen Bussanstalten versäumt haben, oder im Kirchenbann gestorben sind, und erst kurz vor dem Tod ihre Sünden bereut haben. Diese kurze Reue lässt zwar die Hoffnung der Besserung und das Erbarmen der göttlichen Liebe nicht ganz verschwinden, aber die Seelen müssen dreissigmal so lange Zeit, als sie in ihrem Trotz verharrt haben, in dem Vorhof, und zwar in dem untersten Absatz desselben in der Qual der Sehnsucht verharren. Purgat. III, 133—140. 2) Diejenigen, welche aus Nachlässigkeit die Zeit der Reue und Kirchenbusse versäumt haben, müssen auf dem zweiten Absatz des Vorhofs die einfache Zeit ihrer Lebensdauer schmachten. Purgat. IV, 123—132. 3) Diejenigen, welche ein gewaltsamer Tod ereilt hat, die also ohne kirchliche Lossprechung gestorben sind, die aber doch noch im Sterben sich durch aufrichtige Reue, und durch die, gegen alle Feinde ausgesprochene Vergebung mit Gott versöhnt haben. Sie wandeln, miserere singend, am dritten Absatz herum. Purg. V, 22—24. 46—57. 4) Diejenigen, welche zwar im Leben vortrefflich waren, aber im weltlichen, nicht im ächt kirchlichen Sinn, aus Durst nach Ruhm, aus Ehrgefühl, aus Tüchtigkeit des Charakters, die aber alle diese Eigenschaften und ihre Grundsätze und Thaten nicht dem Verdienst der Kirche unterworfen, und sich nicht der kirchlichen Mittel zur Seligkeit bedient haben. Sie sind auf Blumen von verschiedenem Glanz (dem Symbol der guten Thaten im ganzen Purgatorium) in einem Thal gelagert, und werden auf ihre Bitte nächtlich von zwei Engeln gegen die weltlichen Versuchungen der Schlange bewacht. Purgat. VII, 40—84. VIII, 1—39. 97—108.

Die jeder Seele zur Busse auferlegte Zeit, sie mag nun für den Vorhof oder das eigentliche Purgatorium gelten, kann durch Gebete frommer Menschen abgekürzt werden, sowie auch gegenseitig die Fürbitte der Heiligen und Seligen auf das Geschick der Menschen Einfluss hat. Purgat. III, 140—145. VI, 25—27. Solche fürbittenden Seelen müssen aber im Stand der Gnade sein, und mit reinem reumüthigem Herzen beten. IV, 133—135. Der Rathschluss Gottes wird dadurch seinem eigentlichen Inhalt nach nicht verändert, weil die intensive Kraft des Gebets, die Liebesgluth, der fromme Eifer des Fürbittenden innerlich die Busse ausgleicht, die äusserlich an Zeitdauer auferlegt ist. Die göttliche Vorsehung erleidet Gewalt

von heisser Liebe und lebendiger Hoffnung, die den göttlichen Willen besiegt; aber nicht wie ein Mensch den Andern, sondern sie besiegt ihn, weil er besiegt sein will, und besiegt durch seine Güte siegt. Und diess ist vorhergesehen und vorherbeschlossen. Parad. XX, 94—99. Für die Verdammten in der Hölle kann keine Fürbitte von Wirkung sein, weil diese sich ganz von Gott abgewendet haben, und dort jedes Band der Liebe zerrissen ist. Purg. VI, 28—42. XXIII, 76—90. Auch die guten Werke Anderer und selbst ein gutes Werk, das der Büssende selbst in seinem Leben vollführt hat, kann ihm die Zeit der Busse abkürzen. Purg. XI, 127—142.

Der eigentliche Reinigungsort ist von dem Vorhof durch eine Felswand rings abgeschlossen, und nur durch eine Pforte zugänglich. Purgat. IX, 49—51. Der Eintritt in das eigentliche Purgatorium bedeutet den Hauptmoment des ganzen Besserungsaktes, die Abwendung von der Sünde und die Zuwendung zu Gott durch das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien Willens. Ist die Seele durch die Pforte eingetreten, so folgen in ihr am bestimmten Ort die weitern Fortschritte im Reinigen von der Sünde und in Stärkung des guten Willens, bis das Ziel der Sündenvergebung erreicht, und sie vom Reinigungsort erlöst ist. Dieser letzte Akt wird auf dem Gipfel des Berges im irdischen Paradies durch Waschen im Lethe und Eunoe vollendet, und hierauf die menschliche Seele fähig, die Seligkeit des himmlischen Paradieses zu geniessen. Der kirchliche Ritus mit seinen Bussanstalten tritt in der ganzen Allegorie des Eintritts deutlich hervor, und wird hier besonders das Busssacrament veranschaulicht. Zu diesem Busssacrament gehört: 1) die Reue, die hier durch eine Treppe von drei Stufen vor der Pforte angedeutet ist, welche Dante hinaufsteigen muss. Die drei Theile der Reue sind: a) die Erkenntniss der Sünde, daher ist die unterste Stufe von weissem Marmor, und so glatt geschliffen, dass Dante sich ganz so, wie er ist, abspiegelt. Purgat. IX, 94—96. b) Der Schmerz über die Sünde (contritio); die zweite Stufe ist also ganz dunkel, von rauhem ausgebranntem Gestein, und in der Länge und Quere geborsten. 97—99. c) Der Vorsatz zur Genugthuung mit seinen schweren Opfern, die oberste Stufe ist von blutrothem Porphir. 100—102. Die drei Stufen mit ihren Farben, weiss, schwarz und roth erinnern auch an die drei Höllenreiche, die drei Gesichter des Lucifer, und auch an die drei Abtheilungen des Pur-

gatoriums. 2) Die Beichte (confessio) oder das Bekenntnis der Sünden. Diese legt nun Dante gerade nicht ab, da er keine von den Seelen ist, die als reuig gestorben hier eingehen sollen, sondern er nur alles zur Belehrung der Menschen betrachten soll. Aber er schlägt sich wenigstens dreimal auf die Brust (weil das Herz der Sitz der Liebe und der abzubüssenden Sünden ist; dreimal wegen der drei Abtheilungen), ehe er um Oeffnung der Pforte fleht. IX, 109—111. Aber für das Beichtsacrament ist hier gesorgt in der Person eines Engels, der auf der diamantenen Thürschwelle sitzt (bedeutet den Fels, worauf die Kirche gegründet ist, nach Philalethes das kostbare Verdienst Christi) und dessen Füsse auf der obern blutrothen Stufe ruhen, weil die Kirche das Werk der Busse und Besserung zu leiten hat. 103—105. Der Engel hat ein flammendes Schwerd in der Hand zum Zeichen der Gerechtigkeit (oder der geistlichen Gerichtsbarkeit, oder zur Erinnerung an die nach streng gerechtem Spruch verdiente Strafe für die Sünden) und vor dem scharfen Blick dieses Empfängers aller Bekenntnisse muss der sündhafte Dante den seinigen niederschlagen. 78—84. Sein Kleid hat die Farbe der Asche, das Symbol der Busse. 115. 116.

3) Die Genugthuung (satisfactio) oder Uebung frommer Busswerke theils zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen, theils zur Besserung des Lebens. Diess geschieht nicht vor der Pforte, sondern ist das eigentliche Werk im Purgatorium. Es ist also klar, dass auch die Lossprechung nicht vor derselben und nicht an diesem Ort, und nicht von diesem Engel als Pförtner geschehen kann. Dante hat freilich mit all diesen Anstalten persönlich nicht anders denn nur als Betrachter zu schaffen. Aber alles, was der Engel sagt und thut, erinnert an nichts weniger, als an ein Amt der Absolution, das man von seinen zwei Schlüsseln ableiten will. Er hat das Werk der Erkenntniss, der Reue und des guten Entschlusses zu leiten, dann das Bekenntniss der Sünden anzuhören, und den rechten Willen der Besserung und Busse zu beurtheilen. Ist er mit diesem allem im Reinen, dann erst öffnet er den Seelen die Pforte zu dem Ort, wo jede ihre Sünde in dem ihr zukommenden Kreis abbüsst. Dazu hat er zwei Schlüssel, einen silbernen und einen goldenen. Der silberne bedeutet das Urtheil, ob eine Seele mit aufrichtiger Gesinnung an die Pforte kommt, und wirklich bereut, und den Vorsatz der Besserung hat, oder ob sie unwürdig ist; der

goldene Schlüssel bedeutet die Macht zur Genugthuung und Busse einzulassen oder den Eingang zu verweigern. Der goldene ist kostbarer, aber der silberne erfordert viel Verstand und Kunst, um aufzuschliessen. Beide Schlüssel hat der Engel von Petrus mit der Weisung lieber zu viel aufzuschliessen als zu verweigern. Purgat. IX, 117—129. S. auch Parad. V, 56. Die zwei Schlüssel mit ihren Farben erinnern auch an das aktive und contemplative Leben, an das Gebiet des Kaisers und des Papstes. Wir werden später noch darauf zurückkommen. Es ist eben so klar, dass nicht jede Seele, die zum Purgatorium kommt, alle sieben Hauptsünden in demselben abzuwaschen hat. Aber Dante erhält von dem Engel mit der Spitze des Schwerds sieben P (peccata) auf die Stirn gezeichnet mit der Ermahnung, sich nach und nach von ihnen in den sieben Kreisen des Purgatoriums zu reinigen. Er macht freilich seine Wanderung nicht als Büssender, sondern als Betrachter und Lehrer, aber gerade desswegen muss er sich der höhern Anschauungen im Paradies durch Vertilgung aller irdischen Flecken fähig machen. IX, 112—114.

Die Sünden, die hier abgebüsst werden, entstehen aus der Liebe. Die Liebe kann auf dreierlei Art irren: 1) wenn sie geringere Güter zu sehr liebt, der Geiz und die Verschwendung, die Schlemmerei und die Wollust. 2) Wenn sie das wahre Gut zu wenig liebt, die zu lässige träge Liebe zum wahren Guten. 3) Wenn sie aus Irrthum das Böse liebt. Da aber der Mensch weder sich selbst noch seinem göttlichen Ursprung Böses wünschen kann, so gehört zu der dritten Art, dass er das Böse des Nächsten wünscht. Diess geschieht auf dreifache Art: a) er wünscht die Unterdrückung des Nächsten, und seine eigene Erhebung und Auszeichnung auf Kosten Anderer, Hochmuth. b) Er wünscht den Fall des Nächsten durch Verlust von Macht, Gunst, Ruhm und Ehre, weil er dessen Glück für einen Abbruch des seinigen hält, Neid. c) Er wünscht und erstrebt des andern Schaden, um sich für vermeintliche Beleidigung zu rächen, Zorn. Purg. XVII, 91—139.

Nach dieser Ordnung ist also der Berg des Purgatoriums in sieben über einander liegende Terrassen getheilt, die rings um den Berg gehen, und durch Abhänge von einander getrennt sind. Von einer zur andern führt ein Weg durch einen Felsspalt, an dem ein Engel Wache steht. Auf diesen Absätzen büssen die Seelen in folgender Ordnung: auf dem untersten die Hochmüthigen, dann die

Neidischen, die Zornigen, die Trägen, die Geldsünder, die Schlemmer, und zu oberst die Wollüstigen. So steht das Purgatorium im Gegensatz zur Hölle. Die Hölle ist ein Schlund, der im Verhältniss zur Tiefe immer grauenvoller wird; der Ort des Purgatoriums ist ein Berg, je höher, desto freier und besser. Dort nimmt der Raum in der Tiefe ab, die Kreise werden immer enger, die Sünden immer schrecklicher; hier werden die Absätze nach der Höhe enger, die Sünden leichter. Dort ist das Leere nach Innen zu, auch die Seelen sind ganz leer an Tugend und Glück; hier ist das Leere nach Aussen zu, auch die Seelen sollen von aller Anhänglichkeit nach Aussen frei werden. Dort ist Dunkelheit, hier Helle. Dort sind die Schmerzen Strafe, hier die Mittel zur Seligkeit. Dort ist unten Heulen und Zähnklappen vor Frost, hier oben Flammen der Läuterung. (Kannegiesser zum Purgatorium.)

Wie in der Hölle sind auch hier bei jeder Art von Sündern äusserliche Strafen angegeben, die aber nur das innere Werk der Busse und Genugthuung symbolisch darstellen sollen. Sowie Lucifer, den der Hochmuth zu der grössten Sünde verleitet hat, ganz in den Schwerpunkt der Welt versenkt und in Gestein festgerannt steckt, so beugen sich auch die Hochmüthigen unter schweren Steinlasten. Purg. X, 112—139. Die Neidischen sitzen auf dem Boden, lehnen sich aneinander, und stützen liebevoll einer des andern Last, während ihre Augen, die früher des Nächsten Glück mit Missgunst betrachteten, mit eisernen Fäden geschlossen sind. Purg. XIII, 43—72. Die Zornigen, die durch ihre Leidenschaft auf Erden verblendet waren, wandeln in einem finstern Rauch. XV, 142—145. XVI, 1—7. Die im Leben unthätig und lässig waren, laufen nun beständig in ihrem Büssungskreis, sich zum Eifer ermunternd. Purg. XVIII, 88—105. Die Geizigen, die im Leben an der irdischen Last des Reichthums klebten, liegen auch nun weinend am Boden, ganz hinabgewendet. Weil ihr Auge nicht zur Höhe gerichtet, sondern auf die irdischen Dinge geheftet war, so senkt es jetzt die Gerechtigkeit zur Erde. Weil Habsucht ihre Liebe zum Guten einst unterdrückt hat, so hält Gerechtigkeit sie jetzt danieder, an Händen und Füssen gefesselt. Purg. XIX, 70—75. 112—126. Die Schlemmer büssen durch ewiges Hungern und Dürsten nach den Früchten eines symbolischen Baumes und einer Quelle. XXII, 130—138. XXIII, 19—27. 61—75. Die Wollüstigen läutern ihre Triebe in

den Flammen der reinen Liebe, die aus dem Berg heraussprüht, und von einem am äussern Rand ausgehenden Wind nach oben zurückgeworfen wird. Purgat. XXV, 109—117.

Der Berg des Fegfeuers ist vom Thor an frei von allen physischen Störungen. Regen, Schnee, Hagel, Wolken, Feuer gehen nicht weiter hinauf, als bis zu den drei Stufen an der Pforte (das Feuer in dem Kreis der Wollüstigen ist also nur symbolisch), Purgat. XXI, 42—57., damit die Seele, die sich hier reinigen will, von allem Kampf mit sinnlichen Anregungen befreit sei. Purgat. XXVIII, 97—102.

Die Seelen im Purgatorium werden durch ihren eigenen Willen in dem Kreis der ihnen zukommenden Strafe festgehalten. So wie ihnen früher in ihrer Sinnlichkeit und Schwäche das Sündigen gefiel, so haben sie jetzt Lust an der Qual, die sie läutert. Der Trieb, der auf Erden so mächtig anregt, jede Unlust zu fliehen, wird ihnen hier ganz von der Gerechtigkeit, die ihren Geist erfüllt, besiegt. Purgat. XVI, 141—145. XXI, 64—68. Sie bleiben so lange durch ihren eigenen Willen an ihren Ort gefesselt, bis die Seele von einem ganz freien Willen ergriffen ist, einen bessern Sitz, den im Paradies einzunehmen, und schon die mit diesem Willen verbundene Seligkeit fühlt. Diess ist dann der Beweis der vollendeten Reinigung. Die Seele steht auf, und steigt ungehindert empor zum himmlischen Paradies, während in solchen Augenblicken der Vollendung der ganze Berg von Wonne erbebt, und alle Seelen ihre Busse unterbrechen, um eine Gloria zu singen. Purgat. XX, 127—151. XXI, 58—72.

Zur Erleichterung und Beförderung ihrer Reinigung haben die Seelen beständig Beispiele der ihrem Fehler entgegengesetzten Tugend, oder der abschreckenden Strafe ihrer Sünde vor sich. Diese Beispiele sind meistens in jedem Kreis, theils aus der biblischen Geschichte, theils aus der römischen Geschichte und Mythologie genommen, also aus den zwei grossen Gebieten des contemplativen und aktiven Lebens, in denen sich das ganze geistige Sein des Menschen bewegt. Die Beispiele sind ihnen aber, je nach dem Aufsteigen der Abtheilungen in immer geistigerer Weise beigebracht. In dem untersten Kreis der Hochmüthigen sind die Bilder der Demuth und des gestürzten Hochmuths in weissen Marmor eingehauen. In dem zweiten Kreis sind es Stimmen, welche Beispiele der Liebe,

Freundschaft und Fürsorge empfehlen, und gegen den Neid warnen. In dem Kreis der Zornigen wird das Herz dem Frieden und der Sanftmuth durch Visionen geöffnet und vom Zorn abgewendet. In den Kreisen der Säumigen und Geizigen sind es die Büssenden selbst, die sich Beispiele der Tugend und des bestraften Lasters zurufen. Bei den Schlemmern fallen dem Dante von selbst die Beispiele der Genügsamkeit und Gefrässigkeit ein, und er hört ausserdem noch eine warnende Stimme. Im Feuer der Wollust sind es dann wieder die Seelen selbst, die sich zum Guten anspornen.

Wenn die Seele ihre Büssungszeit vollendet hat, und sich frei von aller drückenden Schuld fühlt, und emporwallt, so wird sie im irdischen Paradies zuerst von den zwei Symbolen des aktiven und contemplativen Lebens begrüsst. Dante sieht diese Symbole in Gestalt von Frauen, das erstere in einem Traum als Lea, die sich mit den Blumen des Paradieses, d. h. mit guten Werken schmückt, das andere als Rahel, die sich in einem Spiegel schauend, die Seligkeit der Gottesbetrachtung darstellt. Gutesthun und Gottesbetrachtung vereinigt bilden das ewige Leben im Paradies. Purgat. XXVII, 97—108. Beide erscheinen später dem erwachten Dichter in höherer Potenz in den Figuren der Mathilde und Beatrice.

Der letzte Akt der Vorbereitung zum Genuss der Seligkeit ist nach geschehenem Bekenntniss und Lossprechung das gänzliche Vergessen der Sünden, was durch das Waschen und Untertauchen im Lethe bewirkt wird, und die verstärkte Erinnerung an alle guten Thaten, die der Bach Eunoe erweckt. Dieses Wasser, welches nicht natürlich hervorkommt, sondern durch die göttliche Gnade dort oben ewig quillt, übertrifft an Labung alles übrige. Es ist derselbe Trank, den die alten Dichter in Beschreibung des goldenen Zeitalters und seines glücklichen Zustandes auf dem Parnass Nektar nannten. Purg. XVIII, 121—144. Mathilde, das Symbol der von der himmlischen Liebe angeregten Werkthätigkeit führt die Seele zu dem Lethe, und taucht sie unter. Nachdem sie aller irdischen Flecken ledig ist, befindet sie sich im eigentlichen Paradies in der Mitte der vier sittlichen und der drei christlichen Tugenden, und im Angesicht der göttlichen Lehre, deren beseligende Geheimnisse nun ihrem Blick erschlossen werden. Purg. XXXI, 91—145. Das thätige Leben führt die Seele dann auch zur Eunoe, deren Wasser das Gedächtniss an die guten Thaten wieder erweckt. Die Wirkung

dieses beseligenden Trankes ist so mächtig, dass Dante sie nicht schildern kann. Die Seele fühlt sich nach demselben verjüngt, und in dem heiligen Zustand des ersten Menschenpaares im Paradies vor der Sünde im Besitz der Unsterblichkeit, Freiheit und Gottähnlichkeit, und bereit zu den Freuden des himmlischen Paradieses emporzuwallen. Purg. XXXIII, 115—145.

Sechstes Kapitel.

Glückseligkeit im Paradies.

§. 1. Seligkeit durch befriedigte Erkenntniss.

Wir erkennen im Paradies deutlich das, was wir hier durch den Glauben besitzen, und zwar dort nicht durch Schlüsse und Beweise, sondern es wird uns an sich offenbar, wie das Ursprünglich-Wahre. Parad. II, 43. Die Seligen, wie die Engel und Beatrice erkennen die Dinge durch das Anschauen Gottes, vor dem weder Raum noch Zeit, in dessen Wesen vielmehr gleichsam in einem Punkt und in einem Augenblick aller Raum und alle Zeit zusammengefasst ist. Parad. IX, 73—75. XI, 19—21; XV, 49—63: XVII, 13—18. 37—45. XXIX, 10. Sie können daher nicht lügen, weil sie der Urwahrheit immer nahe sind. Parad. IV, 95. Die speculative Thätigkeit des Verstandes, die in dem Schauen Gottes besteht, kann auf Erden nur so sein, dass der Verstand Gott in seinen Wirkungen sieht. Dass wir aber diese Seligkeit als das Höchste erlangen, lehrt das Evangelium. Virgil tröstet immer auf einen höhern Lehrer. Convit. IV, 22. Im Paradies aber erkennen wir Gott seinem Wesen nach. Vom Paradies XXIII. an ist die Seligkeit der Contemplation beschrieben. Dante kommt auf dem Fixsternhimmel zur völligen Kenntniss der Nichtigkeit des Irdischen. Diess ist der Anfang seiner Erhebung zum Himmlischen. Der Anfang dieser Erhebung ist der Glaube. Fundament des Glaubens das Evangelium. XXIV, 145. Diess Anschauen Gottes kann nur durch eine übernatürliche (wenn gleich erschaffene) Fähigkeit geschehen, die die Menschen über ihr eigenes Wesen emporhebt. Diess geschieht dem Dante Parad. XXX, 46—60. Dadurch wird der Geist fähig, sich mit dem geschauten göttlichen Wesen zu verbinden, in dem Verhältniss, wie Wirkung mit der Ursache.

Das Erkennen Gottes seinem Wesen nach erfolgt also durch einen unmittelbaren göttlichen Akt, welcher die Verbindung der Seele mit Gott hervorbringt. Der Zustand, in welchem der Mensch befähigt ist, die ganze Fülle der göttlichen Gnade aufzunehmen, ist in einem Gleichniss gegeben, wie Philalethes vortrefflich herausgefunden hat. Parad. I, Not. 11) und 12). Es ist der Zustand, in welchem der Mensch die Fülle aller Tugenden besitzt, und von ihnen gestärkt und gehoben sich zu Gott wendet. So wie die Sonne am wirksamsten und segensreichsten an dem Punkt aufgeht (zur Frühlingsnachtgleiche), wo die ausgezeichneten Kreise der Himmelskugel, Ekliptik, Aequator, ,Aequinoctialkolur sich in drei Kreuzen verbinden, so erhebt sich der Mensch zum himmlischen Paradies, zur Gottesbetrachtung, wenn die vier Kardinaltugenden, und die drei theologischen Tugenden in ihm lebendig vereint sind. Diese Tugenden erleuchteten den Pfad durch das Purgatorium und führten ihn im irdischen Paradies zur Beatrice, der Gottesbetrachtung. Parad. I, 37—48.

In solchen Stunden der Verzückung geht der Geist ganz in der Gottesbetrachtung auf, er vereint sich mit dem göttlichen Geist und hat kein Bewusstsein mehr von den körperlichen Einflüssen. Parad. I, 73—75. Die Entzückung, worein der Geist durch die gesteigerte Anschauung und Erkenntniss Gottes gelangt, beschreibt Dante durch Bilder. Parad. XXX, 61. ff., daher wir ihm hier folgen müssen, um uns selbst dieses Fortschreiten der Erkenntniss klar zu machen. Wir verdanken hierbei wieder Philalethes Erklärungen viele Aufschlüsse. Die göttliche Liebe, die das ganze Empyräum befriedigt, sammelt in sich ein solches Heil, um die Kerzen auf ihre Flammen vorzubereiten. Parad. XXX, 52—54. Diese Erklärung wurde dem Dante gegeben, als ihn plötzlich ein solches lebendiges Licht umströmte, dass er ganz der Augenkraft beraubt wurde. 46—51. Die drei ersten Verse heissen also: die göttliche Liebe bereitet dich vor zu dem unmittelbarea Akt der beseligenden Vereinigung, wodurch die Erkenntniss Gottes seinem Wesen nach erfolgt. Diese Vereinigung wird vorbereitet durch das lumen gloriae, eine übernatürliche Fähigkeit des Intellekts, die den Menschen über sein eigenes Wesen emporhebt. Daher fühlte Dante sich über sein eigenes Wesen emporgehoben, und ward in ihm ein neues Gesicht entzündet. 55—60. Die erste Stufe der beseligenden Vereinigung ist, dass

Dante das himmlische Reich in einem Bilde sieht, denn sein geistiges Auge muss erst stufenweise durch das Bild an die Erkenntniss Gottes gewöhnt werden, wie ihm Beatrice V. 76—81. sagt. Er sieht hier das göttliche Wesen in dem Bild eines Lichtstroms (hat vielleicht die Bedeutung, dass der Mensch vor seiner Vereinigung mit Gott diesen nur in seinen Werken in der Zeit (Zeitstrom) erkennt, bis er ihn später in der Ewigkeit und Unendlichkeit in dem Bild des Kreises erblickt.) V. 61. Dieser Lichtstrom war zwischen zwei Gestaden voller Blumen in wunderbarer Frühlingspracht. 62—63. Diess sind die verklärten Seligen. Dante sah im irdischen Paradies ein ähnliches Bild in grösserer Zeichnung, eine Vorbereitung oder Abbild von diesem. Lebendige Funken stiegen aus den Fluthen empor, und senkten sich in die Blumen, dann tauchten sie, wie von Duft betäubt, wieder in den wunderbaren Strom, und wenn einer ging, kam ein anderer. 64—69. Diese Funken sind die Engel, welche sich bald zu Gott erheben, in ihn versenken, bald zu den Seligen schweben. In diesen Strom muss Dante erst getaucht werden, sein Intellekt also in unmittelbare Berührung mit dem göttlichen Licht kommen, ehe die beseligende Einigung, und dadurch die unmittelbare Kenntniss Gottes möglich ist. 70—74.

Dante tauchte seine Augen in den Strom, und plötzlich ist das Abbild verschwunden, und er sieht die beiden Höfe des Himmels, wie sie sind. Der Lichtstrom wird ein Lichtkreis, die Blumen werden Seelen. 88—96. Dante ruft diese Erscheinung an: „O Glanz Gottes, durch den ich den hohen Triumph des wahren Reichs sehe, gib mir Kraft zu sagen wie ich ihn sehe.“ 97—99. Ein Licht ist oben, welches der Schöpfer jenem Geschöpf sichtbar macht, das allein in seinem Anschauen Frieden hat. Es dehnt sich in Kreisform aus so weit, dass sein Umfang für die Sonne ein zu breiter Gürtel wäre. Seine Erscheinung ist ganz von Strahlen, und es strahlt wider an der obersten Gränze des Primum Mobile, welches daraus Leben und Potenz empfängt. 97—108. Dante sieht also noch nicht das Geheimniss der Dreieinigkeit. Albertus Magnus meint, das Licht sei die Forma universaliter movens, durch welche die Himmelskraft auf die untern Dinge wirkt. Philalethes meint, dieses Licht sei der Logos, die zweite Person der Gottheit, durch den alles erschaffen wurde; durch denselben würde die unmittelbare Offenbarung Gottes zu Theil, durch Christus sei die Offenbarung empfangen. Meiner

Meinung nach ist dieses Licht des Empyräums eben das so oft genannte Licht voll Liebe und Frieden. Die Schöpfung ist nicht durch Eine Person der Gottheit allein geschehen. Dieses Licht aber ist das unmittelbare Werkzeug bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Dante sieht hier in der höchsten Potenz des Anschauens auch wieder stufenweise (wie früher erst die Werke Gottes) auch erst das unmittelbare Werkzeug zur Erschaffung der Werke Gottes, und zuletzt dessen Wesen. Dante sah darauf den ganzen Himmelshof der Seligen in Gestalt einer Rose, in deren Mitte das göttliche Licht ist. Auf tausend Stufen spiegeln sich die Seelen der Seligen.

Maria wendet sich fürbittend nach oben, und dem Dante eröffnet sich die letzte Vision. Hier gelangt er nach den verschiedenen Vorbereitungen und Befähigungen des lumen gloriae, zu dem letzten Stadium der beseligenden Vereinigung mit Gott. Parad. XXXIII, 43—81. Er sieht in der Tiefe des ewigen Lichts alle zerstreuten Blätter des Weltalls mit Liebe in ein Buch gebunden, die Substanzen und Accidenzen (die Dinge und ihre Eigenschaften), die in der Welt die unendliche Mannigfaltigkeit ausmachen, und ihr Verhalten (costume), so hier in ihrer Grundursache vereinigt, dass sie nur als Ein einfaches Licht erscheinen. (Anders hat diesen 90. V. Philalethes). Die allgemeine Form dieses Bandes (nodo) glaubt er erblickt zu haben, da er eine grössere Seligkeit empfindet. 82—96. Dante kommt also auch hier doch wieder zuerst zum Schauen Gottes, als des Grundes seiner Werke in der Welt, und zu allerletzt zum Geheimniss seines Wesens. Er sieht in der unergründlichen klaren Substanz des Lichts drei Kreise von verschiedenen Farben, aber gleichem Umfange. Der eine Lichtkreis ist der Vater, der auf sich selbst ruht, der zweite der Sohn, der erzeugt wird, indem der Vater sich selbst erkennt, und der dritte der heilige Geist, der von beiden ausstrahlt, indem sie sich erkennen und lieben. 115—126. Dann sieht Dante noch das zweite Geheimniss der christlichen Theologie, die Menschwerdung Gottes in Christo. Der erzeugte Lichtkreis (Gott Sohn) V. 127. 128. zeigte sich ihm im Innern mit unserm menschlichen Ebenbilde von seiner eigenen Farbe (seiner göttlichen Natur) bemalt. 130. 131. Nach dieser vollkommenen Einigung mit dem göttlichen Wesen wurde Dante's Wünschen und Wollen von der Liebe ergriffen, die immer auf das Schauen folgt. Sie ist dieselbe

Liebe, die auch das Primum mobile bewegt und alle Himmelskreise, die Sehnsucth nach dem ewigen Einen. 142—144.

§. 2. Seligkeit durch befriedigtes Begehren.

Das Anschauen Gottes ist das Urprincip der Seligkeit, von der dann die Liebe Gottes und mit dieser die Liebe überhaupt die nothwendige Folge ist. Parad. V, 1—6. XXVIII, 109. Philalethes Vorrede zum Paradies. Das Empyräum ist kein Körper, es ist der Himmel, der reines Licht ist, intellektuelles Licht erfüllt mit Liebe, Liebe des ewigen Guts, erfüllt mit Wonne, Wonne übertreffend alle Süssigkeiten (hier ist das Fortschreiten vom Anschauen (intellektuelles Licht) zu der Liebe und dem Genusse, und diese drei machen das Wesen der Seligkeit aus). Parad. XXX, 38—42. Die Seligkeit der Seligen besteht in Wahrheit und Liebe (Licht und Wärme), so auch die Aeusserung ihrer Gefühle in einer Ausströmung von Licht und Wärme. Die Hüllen der Seligen werden durch zunehmende Freude immer glänzender. Parad. V, 107—8. 126. Das Lächeln der Seligen nennt Dante auch im Convito „una corruscazione della dilettazione dell' anima“, ein Schimmern der Seelenfreude, ein Hervorleuchten des innern Lichts. Convit. III, 8.

In den Seligen ist Wollen, Wissen und Können gleich. Parad. XV, 73—84. Nur das zu wollen, was Gott will, steigert die Seligkeit. Parad. XX, 136, III, 73—81. Durch den Planetenhimmel trägt die eingeborne Sehnsucht nach der Seligkeit, der eingeborne Trieb, das jedem Geschöpf vorgesteckte Ziel zu erreichen, empor. Parad. I, 118— Ende. Die Seligen kennen die Schuld mit ihrem Verstand, aber sie fühlen das Uebel derselben nicht mehr. Parad. IX, 32—36. Diese glühende Sehnsucht, sich im obersten Himmel mit Gott zu vereinigen, Parad. II, 19., dieser Trieb hat im Paradies kein Hinderniss mehr, er kann von dieser Richtung nicht mehr abweichen. Parad. I, 136. Die Seligen im Paradies können dem Gesetz der Schwere entgegen emporsteigen, und gegen das Gesetz der Undurchdringlichkeit den Himmelsstoff durchsteigen. Parad. II, 37.

§. 3. Grade der Seligkeit, Vertheilung der Seligen.

Ohne Taufe und Glaube ist keine Seligkeit. Die Tugend allein kann nicht dahin führen. Die tugendhaften Heiden konnten daher

8

nicht an der Erlösung Theil haben. Sie befinden sich zwar in der Hölle von den Bösen abgesondert, und in einem Limbus voll irdischer Klarheit, aber in einem schwebenden Zustand. Denn indem ihre Tugenden ihnen ein befriedigendes Gefühl geben, besteht ihre Unseligkeit darin, dass die Zweifel, welche ihre Vernunft nicht lösen kann, ihnen nicht durch die Offenbarung gelöst werden. Inf. IV, 31—42. Purgat. III, 38—45. Doch wird am Tage des jüngsten Gerichts mancher tugendhafte Heide Gott näher stehen, als mancher Getaufte, der Gottes Willen kannte, ihn aber nicht befolgte. Parad. XIX, 40—108. So trifft Dante auf dem Gestirn der Gerechten auch den Heiden Ripheus, den Trojaner, und den Kaiser Trajan unter den Seligen im Paradies. Sie gelangten aber nicht als Heiden, sondern als Christen dahin. Trajans Seele kehrte zu seinem Gebein, als Lohn lebendigen Hoffens, das Gott innig um Erweckung bittet, nämlich durch die Fürbitte des heiligen Gregor. In seinem ganz kurzen zweiten Erdenleben erhielt er den wahren Glauben, und entbrannte in wahrer Liebe, so dass er in's Paradies aufgenommen wurde. Ripheus liebte durch die Gnade Gottes das Rechte, daher erschloss ihm Gott, immer mehr Gnade häufend, die Augen der künftigen Erlösung durch Christum, so dass er also auch den wahren Glauben hatte. Die drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung dienten ihm zur Taufe, tausend Jahre, ehe Christus taufte. Parad. XX, 105—129. Gottes Wille kann von heisser Liebe und lebendiger Hoffnung besiegt werden, aber nicht menschlich besiegt, sondern, weil er besiegt sein will und dann durch seine unendliche Güte siegt. Diess ist die unergründliche Vorherbestimmung und Gnadenwahl Gottes, die kein Sterblicher und kein Seliger, selbst der oberste Seraph nicht, durchdringen kann. Parad. XX, 94. 130—135. XXI, 91.

Die Seligen zeigen sich dem Dante in verschiedenem Aufenthalt in den Himmeln. Diess soll die verschiedenen Grade der Seligkeit andeuten, deren sie je nach ihrer Natur fähig sind. Die innere Seligkeit ist ganz gleich; denn sie besteht in der völligen Befriedigung in Gott aller Arten von Willen, die eben, jeder nach seiner Natur und Richtung, in den verschiedenen Sphären gestillt werden. Alle Seelen also, die obersten Engel, die Apostel und selbst Maria, so gut wie die auf der Sphäre des Monds haben einerlei Sitz im Himmel. Alle schmücken den obersten Kreis, das Empyräum, und ge-

niessen unterschieden süsses Leben, je nachdem sie den ewigen Hauch mehr oder weniger fühlen. Sie sind nicht in die verschiedenen Sphären gebannt, um einen Mangel zu empfinden, sondern diese Sphären sollen nur äusserlich die verschiedenen Arten der Seligkeit veranschaulichen, welche alle Seelen ganz oben zugleich geniessen, jede nach ihrem Fassungsvermögen. Parad. III, 52—57. 70—91. IV, 28—60. VI, 112—126. XXXII, 49. Der alte Commentator Landino hat diess in einem Gleichniss von einer Menge Gefässe erklärt, welche verschieden gross, aber alle gefüllt sind. Das kleinste und das grösste Gefäss sind also gleich gefüllt, ob gleich das grosse mehr enthält, als das kleine.

Die Seligkeit ist auch der Steigerung fähig, sie vermehrt sich durch den Anblick der andern Seligen, Parad. V, 105. oder durch Gutesthun und Andre erfreuen. Denn durch die Liebe, welche Alle zu Allen erfüllt, wird die Seligkeit des Einen durch die des Andern vermehrt. Parad. VIII, 38. 46—48. XV, 64—69. Purgat. XV, 52—78. Nach dem Mass ihres Schauens und des daraus folgenden Liebens kreisen die Seligen schneller oder langsamer, Parad. VIII, 19, und wie die Wonne der Guten auf Erden Lächeln erweckt, so im Paradies strahlenden Schimmer. Parad. V, 106. IX, 70. Dieser Strahlenleib der Seligen ist ihre eigene Wonne, Parad. VIII, 52—54. XXI, 55—66, er ist für das sterbliche noch ungeübte Auge Dante's ihr Abbild in den verschiedenen Sphären, während sie selbst sich oben im Empyräum aufhalten, wo Dante später alle Seligen entkleidet von dem Lichtschimmer sieht. Parad. XXII, 58—67.

Die Seelen bewegen sich mit den Sternen, worauf sie sind, mit dem Himmelskreis, zu dem sie gehören, und mit den Intelligenzen herum, sie werden von derselben Sehnsucht und Liebe getrieben, wie diese. Auch Dante wird im Paradiese durch die Kraft der Sehnsucht emporgehoben. Parad. I, 124. II, 19. VII, 4. VIII, 34—38. Sie theilen dagegen auch dem Einfluss des Planeten von ihrer Kraft mit, und machen ihn durch ihre Wonne glänzender. Parad. IX, 94—96. Auf dem Mond sind die Seelen, welche ihre Gelübde nicht vollkommen erfüllten. Auf dem Merkur sind die guten Geister derjenigen, welche für Ehre und Ruhm thätig waren, che erano attivi per onore e fama. Daher ist bei ihnen von der Gerechtigkeit (der Tugend der weltlichen Herrscher) die Rede, und ihre Seligkeit besteht im Erkennen der göttlichen Gerechtigkeit, in der Zutheilung

ihres Planeten und ihres Zustandes. Parad. VI, 112—126. Auf der Venus sieht Dante diejenigen, welche der Einfluss dieses Planeten auf Erden besiegt hat. Parad. IX, 32—37. Auf der Sonne sind sie im Anschauen Gottes befriedigt, und zwar schauen sie dort, wie Gott haucht und zeugt, also das Verhältniss der Trinität, Grundprincip der christlichen Theologie. Parad. X, 49—52. Auf dem Mars sind die Seelen derjenigen, welche die weltliche Macht, das aktive Leben zum Schirm und zur Verbreitung der heiligen Kirche Christi angewendet haben, Parad. XV. Auf dem Jupiter sind die gerechten Fürsten, Parad. XVIII. Der Saturn bewirkt die Contemplation. Bei dem Eintritt in denselben wird daher die Schönheit Beatricens bis zum Unerträglichen gesteigert. Die Contemplation erhebt den Menschen über seine eigene Natur, er ist nur durch besondere göttliche Gnade dazu befähigt, und gelangt nur durch verschiedene Stufen zu ihr. Ihr Symbol ist daher die Leiter des träumenden (contemplativen) Jakob. Parad. XXI.

Wenn wir also die Vertheilung der Seligen in den verschiedenen Himmelssphären noch einmal überblicken, so sind diejenigen, welche die drei untersten Planeten, Mond, Merkur und Venus bevölkern, nicht ganz rein von irdischen Flecken geblieben, obgleich ihr innerstes Wesen sie der Gnade der Seligkeit theilhaftig gemacht hat. Daher auch der Schatten der Erde mit seiner Spitze bis zum Venushimmel reicht. Parad. IX, 118. Die Bewohner des Mondes fehlten durch Schwäche des Willens, der äusserer Gewalt nachgab. Die des Merkurs trübten die Reinheit ihres Willens durch die Anregungen der irdischen Ruhmesliebe. Die Bewohner der Venus liessen sich von irdischer Liebe besiegen. Die zwei folgenden Familien auf der Sonne und dem Mars stehen auf einer höhern Stufe und theilen sich in Contemplative und Aktive. In anderm Sinn sind sie aber beide noch aktiv, und zwar für die äussere Kirche, die Theologen im Innern durch Lehre, Feststellung der dogmatischen Sätze im philosophischen System, Gründung von Orden zur Verbreitung der Lehre. Die Glaubenskämpfer sind aktiv für die Kirche nach Aussen zur Vertheidigung und Ausbreitung derselben. Auf eine noch höhere Stufe kommen dann die gerechten Fürsten auf dem Jupiter, und die Eremiten auf dem Saturn, die das reine active und das reine contemplative Leben vorstellen, wie es in der ursprünglichen Idee unterschieden und für das irdische Leben vertheilt war; wie es im irdischen

Paradies die Blumen streuende Lea, und die verklärte Rahel, die Mathilde und Beatrice darstellten. In der Mitte des ganzen Systems dieser Familie stehen die Theologen in der Sonne, welche ja das Himmlische und Irdische, das Contemplative und Aktive vermitteln.

§. 4. Sitz der Seligen im Empyräum.

Wir müssen hier wieder der grössern Anschaulichkeit wegen Dante begleiten, und oft seine eigenen Worte gebrauchen.

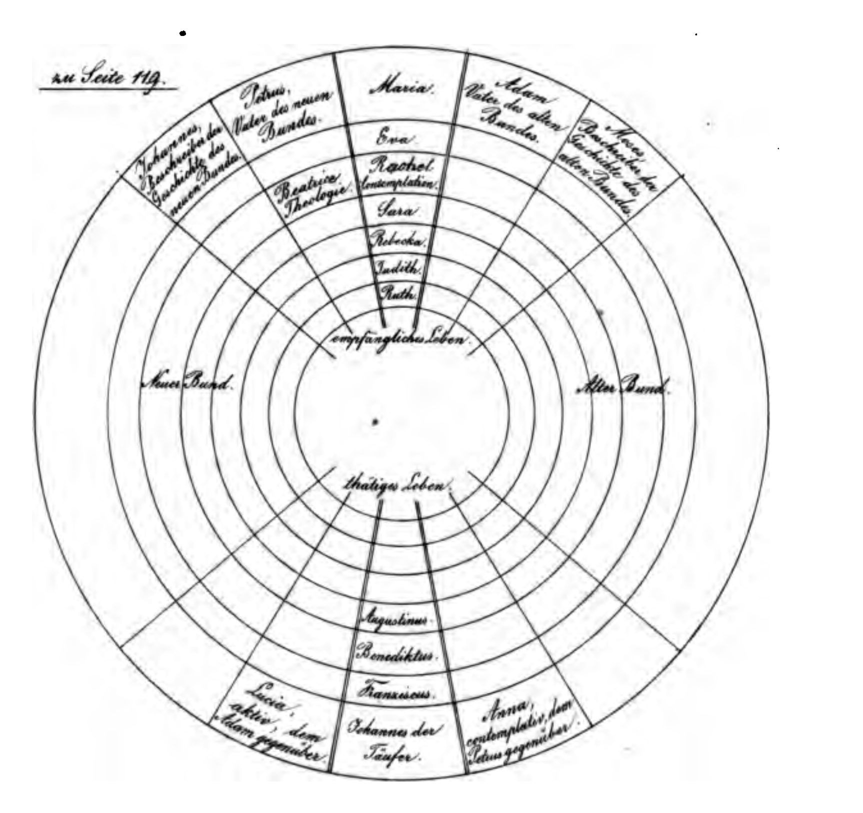
Nachdem Dante durch die Belehrungen der Theologen in Wissen und Wollen gestärkt und geläutert ist, nachdem er durch Betrachtung der urgeschaffenen Werke Gottes, und durch ein freudiges Bekennen seines christlichen Glaubens den geistigen Blick so weit gestärkt hat, dass ihm die Symbole der höchsten Erkenntniss nicht mehr genügen, sieht er nun das göttliche Wesen in der Dreieinigkeit, und die ganze Gottesstadt, die Versammlung der Engel und Seligen in Wahrheit vor sich.

Was er früher unter dem Bild des Lichtstroms sah, das sieht er jetzt als Versammlung der Seligen, in vielen stufenartig sich erhebenden Kreisen, die zusammen das Bild einer Rose darstellen. Beatrice zieht ihn in die gelbe Mitte der Rose, und zeigt ihm da die ganze Versammlung in weissen Gewändern, die ganze Stadt Gottes, die bald erfüllt ist. Parad. XXX, 124—132. Diese Rose ist unendlich weit und hoch. Da jedoch das Empyräum sich ausser Zeit und Raum befindet, so gilt den Seligen die Nähe nicht, und die Entfernung mindert nicht ihr Schauen. Dante's Blick verlor sich nicht in der Weite und Höhe, und das Entfernteste war ihm so deutlich, als das Nächste. Parad. XXX, 109—123. XXXI, 73—78.

Auf den Sitzen dieses unermesslichen Amphitheaters waren die Schaaren des alten und des neuen Bundes; die Zahl der erstern war schon abgeschlossen, für die letztern waren noch wenige Sitze übrig. Parad. XXX, 43—45. Dieses Reich Gottes, sicher und freudenvoll, aus altem und neuem Volk bestehend, hatte Blick und Liebe auf einen Punkt gerichtet. Dante blickte nun auch voll Wonne um sich, und sah liebeüberredende Gesichter (a carità suadi) mit fremdem Licht und ihrem Lächeln geschmückt, und Geberden (atti) mit jeder Ehrbarkeit geziert. Engel, die Herrlichkeit, Liebe und Güte Gottes besingend, schwebten bald zu den Seelen herab, bald wieder zur Gottheit hinauf, indem sie Seligkeit

von oben empfingen und nach unten vertheilten. Ihr Gesicht war feurig roth, ihre Flügel golden, das Uebrige weiss. Ihre wimmelnde Menge verhinderte aber nicht das Schauen nach dem Glanz, weil das göttliche Licht die ganze Welt durchdringt, je nachdem sie würdig ist, es zu empfangen. Parad. XXXI, 1—51. An der Stelle der Beatrice ist der letzte Führer des Dante der heilige Bernhard, er zeigt ihm nebst den übrigen Seelen die Beatrice auf ihrem Sitz auf dem dritten Umkreis der Rose, den ihre Verdienste ihr zugewiesen haben. Dort macht sie sich eine Krone, indem sie die ewigen Strahlen von sich abspiegelt. Parad. XXXI, 52—69. Auf Bernhards Geheiss muss Dante nun seine Blicke in den Kreisen erheben bis zu dem höchsten, dem Sitz der Königin Maria, der dieses Reich unterthan und ergeben ist. Dieser Kreis der Maria ist leuchtender, als die andern, und wieder der Punkt, wo ihr Sitz ist, der glänzendste. Um diesen Sitz schwebten mehr als tausend Engel, an Glanz und Kunst verschieden; und Maria sah ihren Festen zu, und ihr Lächeln ward so schön, dass es allen Heiligen eine Wonne war. V. 103—135. Unter der Maria, die dem Menschengeschlecht die Wunde heilt, sitzt Eva, die die Wunde schlug. Unter dieser, auf der dritten Reihe, sitzt Rahel, und neben ihr Beatrice. Dann sitzen stufenweise abwärts Sara, Rebecca, Judith und Ruth, und noch mehr Jüdinnen (nach Philalethes als die Ahnfrauen Christi, indem sie so die Brücke vom alten zum neuen Bund bilden). Diese Jüdinnen bilden eine Wand, welche mit der gegenüberstehenden Wand von untereinander sitzenden heiligen Männern, Johannes dem Täufer, Franciscus, Benedictus, Augustinus etc. die ganze Rose in zwei grosse Hälften theilt. Auf der einen Hälfte sitzen die des alten Bundes, welche an den künftigen Christus, auf der andern die, welche an den gekommenen Christus geglaubt haben. Denn die hohe Vorsehung Gottes hat angeordnet, dass das eine und das andre Anschauen des Glaubens (an den zukünftigen und den erschienenen Christus) das Paradies füllen soll. Parad. XXXII, 1—39.

In der ganzen Stellung der Weiber und Männer scheinen mir die christlichen Geschichten in ihren Hauptfiguren dargestellt, sowohl die Geschichte der Vorbereitung auf Christus, als auch die Geschichte des Christenthums. Daher die jüdischen Heroinen und die christlichen Heroen; so wie auch früher mehrmals die Geschichte des römischen Reiches gegeben war. In der Geschichte der Entwicklung


zu Seite 119.
Johannes, Beschreiber der Geschichte des neuen Bundes.
Petrus, Vater des neuen Bundes.
Maria.
Adam Vater des alten Bundes.
Moses Beschreiber der Geschichte des alten Bundes.
Eva.
Rachel Contemplation.
Beatrice Theologie.
Sara.
Rebecka.
Judith.
Ruth.
empfängliches Leben.
Neuer Bund.
Alter Bund.
thätiges Leben.
Augustinus.
Benediktus.
Franziscus.
Lucia, aktiv, dem Adam gegenüber.
Johannes der Täufer.
Anna, contemplativ, dem Petrus gegenüber.

des Christenthums haben aber nicht die Weiber die Hauptmomente gegeben, daher sind hier die grossen Theologen genannt: Augustinus, der Gründer der wissenschaftlichen Theologie, Benedictus, der Gründer des nach aussen thätigen Mönchslebens, und Franciscus, der Gründer der Bettelorden.

In der untern Hälfte der Rose sitzen die Seelen der Kinder, die also nicht durch eigenes Verdienst, sondern durch Christi Verdienst, durch die Taufe selig sind. Auch unter ihnen sind verschiedene Grade der Seligkeit, die von der verschiedenen Gnade Gottes bei ihrer Geburt herrühren. 40—84. Dante muss jetzt nach der Maria schauen, um sich für den Anblick Christi zu befähigen. Maria sitzt in hehrem Glanz da, und der Erzengel Gabriel, der besondere Diener der Maria, breitet vor ihr seine Flügel aus, und singt ihr Lob, in das der ganze Himmel einstimmt. Der heilige Bernhard nennt den Engel auf Dante's Befragen und sagt: Muth und Anmuth ist im höchsten Grad in ihm, darum hat er die Palme der Verkündigung der Maria herabgetragen. 85—114.

Unter Bernhards Anleitung sieht endlich Dante noch die Patricier des Reiches Gottes: zur Linken der Maria sitzt Adam, die Wurzel des alten Bundes, zur Rechten Petrus, der Vater der Kirche, der die Schlüssel hat. Neben Petrus Johannes, der die Schicksale der Kirche vorausgesehen hat; neben Adam Moses, der die Schicksale der Juden geleitet und erzählt hat.

Gegenüber Petrus sitzt Anna, die beschauliche, die voller Wonne ihre Tochter Maria anblickt. Dem Adam gegenüber sitzt die aktive Lucia. 115—138. (Siehe nebenstehende Tafel.)

Siebentes Kapitel.

Mittel für die Menschheit zum Ziel.

Wenn wir nun von dem einzelnen Menschen absehen, und die Menschheit in ihrer gesammten Entwicklung und Geschichte annehmen, so hat auch sie dasselbe Ziel, die Glückseligkeit, und dieselben Mittel dazu. Kein Mensch ist für sich allein genügend zu diesem Ziel zu gelangen, ohne die Hülfe Anderer, weil der Mensch viele geistige und materielle Bedürfnisse hat, die einer allein nicht befriedigen kann. Hierauf beruht die Vereinigung der Menschen in Familien, Gemeinden und Staaten. Convit. IV, 4. Dieses Gesell-

schaftsleben ist von Gott angeordnet, und durchaus für das Glück der Menschen nothwendig. Zum Gesellschaftsleben ist eine gewisse Ungleichartigkeit der Menschen, eine verschiedene Vertheilung der Fähigkeiten erforderlich, und für diese sorgt die göttliche Vorsehung durch den Einfluss der Gestirne. Parad. VIII, 97—114.

Das Angemessenste für die menschliche Natur ist das Bürgerthum. Die Menschen können aber nur Bürger sein, und in einer Gemeinschaft zusammen leben, wenn sie verschiedene Aemter verwalten, und dazu gelangen sie durch verschiedene Fähigkeiten und Anlagen. So gibt es Gesetzgeber, Krieger, Lehrer und Gewerbsleute. Bei Vertheilung dieser Fähigkeiten ist aber kein Unterschied der Familie und Abstammung. Parad. VIII, 115—135.

Da also die Bestrebungen aller Menschen auf Ein Ziel, auf das glückselige Leben gerichtet sind, so müssen sie einen Ordner und Leiter ihrer Handlungen zu diesem Ziel haben. Der Mensch hat aber nach seiner doppelten Natur, wornach er der Erde und dem Himmel angehört, ein doppeltes Ziel, eine doppelte Glückseligkeit zu erreichen: 1) die Glückseligkeit dieses aktiven Lebens, die in den Werken der eigenen Tugend besteht und durch das irdische Paradies vorgestellt wird; 2) die Glückseligkeit des ewigen contemplativen Lebens, welche im Genuss der göttlichen Anschauung besteht, zu welcher die eigene Tugend nur durch Hülfe des göttlichen Lichts gelangen kann, und welche durch das himmlische Paradies vorgestellt wird. Zu diesen zwei verschiedenen Glückseligkeiten muss die Menschheit durch zwei verschiedene Medien gelangen. Zu der ersten durch philosophische Unterweisung, die uns nach den moralischen und intellektuellen Tugenden handeln lehrt. Zu der zweiten durch geistliche Unterweisung, welche die menschliche Vernunft überschreitet, und die uns nach den theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung handeln lehrt. Beide Ziele und Mittel sind uns offenbar, das eine durch die Vernunft, welche uns durch die Philosophen offenbar ist, das andere durch den heiligen Geist, der durch die Propheten und Christum und seine Schüler die übernatürlichen und uns nöthigen Wahrheiten offenbart hat. Der göttliche Richterspruch in den Dingen ist dem Menschen zuweilen offenbar, zuweilen verborgen. Offenbar auf zweierlei Art, durch die Vernunft und durch den Glauben. Es gibt Richtersprüche, zu denen die Vernunft auf eignen Füssen gelangen kann, und zwar erkennt

der Verstand (intellectus) an dem Sichtbaren und Geschehenen den unsichtbaren Willen Gottes. Monarch. II, 2. Zum andern kann die menschliche Vernunft mit Hülfe des Glaubens gelangen, und mit Hülfe dessen, was in der heiligen Schrift gesagt ist; z. B. dass Niemand, wenn auch durch seine Tugenden und Handlungen vollkommen, ohne Glauben gerettet werden kann. Dann gibt es Richtersprüche Gottes, zu welchen die Vernunft weder durch Naturgesetze noch durch das geschriebene Gesetz gelangt, sondern nur durch eine besondere Gnade, die auf mehrere Arten sich erweist. Monarchia II, 8. Die Theologie und Moralphilosophie geben also für das Menschengeschlecht die Richtschnur eines Lebens, das zur Glückseligkeit führt. Die Theologie steht dem Rang nach über der Moralphilosophie, wie das Empyräum über dem primum mobile. Aber beide ergänzen sich, beide bilden die wesentlichen Theile der Weisheit. Die Philosophie sucht bei der Theologie ihre Sicherheit, die Festigkeit ihrer Grundsätze und Beweise, dagegen unterstützt sie wieder den Glauben. Convito II; 15.

Dennoch würde die menschliche Sinnlichkeit sie hintansetzen, und die Leidenschaften sie zerstören, wenn sie nicht durch einen Zügel gehalten, durch eine Hand gelenkt würden. Dieser Zügel ist das Gesetz, die Hand die gesetzliche Autorität; den beiden Bestimmungen des Menschen entsprechen zweierlei Gesetze, zweierlei Autoritäten und zweierlei Gesellschaften, die weltlichen und die geistlichen. Monarch. III, 15. Convito IV, 9. Purgat. XVI, 94—96. Daher braucht der Mensch eine doppelte Leitung nach einem doppelten Ziel; 1) einen obersten Priester, der nach der Offenbarung zum ewigen Leben führt, und 2) einen Kaiser, der nach den philosophischen Lehren den Menschen zu der zeitlichen Glückseligkeit führt. Purgat. XVI, 106. 88—96. Monarch. III, 15.

I. Der Staat.

Der Zweck des Staatslebens ist gegründet auf den Zweck des menschlichen Daseins überhaupt. Die höchste Kraft des Menschengeschlechts, die Verstandeskraft, immer zu verwirklichen, zuerst zum Spekuliren und dann zum Handeln, ist der Zweck des Menschengeschlechts. Weil diese Kraft durch einen einzelnen Menschen oder durch eine einzelne Gemeinheit (communitatem) nicht vollständig in Wirksamkeit gesetzt werden kann, so muss es die gesammte

Menge im Menschengeschlecht sein, wodurch die ganze Kraft verwirklicht wird. Monarch. I, 4—5. Convit. IV, 4. Da die gesammte Menschheit nach Einem Zweck hinzielt, so muss sie einen Ordner und Leiter nach diesem Zweck haben, sowie dasselbe im Kleinen in Gemeinden, Städten und Staaten der Fall ist. Nur dann entspricht die menschliche Gesammtheit als Theil dem Universum, welches auch einen obersten Lenker und Regierer hat. Und sowie der ganze Himmel durch Eine Bewegung, nämlich durch die des obersten Himmels (primum mobile) und durch einen Beweger, nämlich Gott, in allen seinen Theilen, Bewegern und Bewegungen geordnet wird, so verhält sich auch das Menschengeschlecht nur dann am besten, wenn es von Einem Fürsten, als von einem Beweger, und nach Einem Gesetz als nach Einer Bewegung in allen seinen Bewegern und Bewegungen geordnet wird. Monarchia I, 7—11. Purgat. XVI, 92.

Dieser oberste Lenker der gesammten Menschheit zu ihrem Ziel der Glückseligkeit durch eine freie und friedliche Lebensentwicklung ist der Monarch oder Kaiser über die ganze Erde, der oberste Regierer und Ordner der einzelnen Staaten unter sich und in ihrem Verhältniss zu einander, der Gesetzgeber und Richter. Die weltliche Monarchie, die auch das Reich (imperium) heisst, ist Eine einzige Obrigkeit (principatus) über alle andern in der Zeit, oder in dem und über dem, was zeitlich gemessen wird. Monarchia I, 2. Für das Wohl der Menschheit ist also die Staatseinrichtung und das bürgerliche Leben durchaus wichtig und nothwendig, und diese Nothwendigkeit des Staatslebens (civiltà) für das Ziel der menschlichen Glückseligkeit ist die Hauptgrundlage der kaiserlichen Majestät. Convito IV, 4. Parad. VIII, 115. Unter dem allgemeinen Kaiser verstand Dante aber keineswegs einen allgemeinen absoluten Herrscher über alle Länder, sondern nur einen obersten Magistrat. Unter ihm sollte sich jedes einzelne Land nach selbstgewählter monarchischer oder republikanischer Verfassung selbstständig entwickeln. Daher lädt Dante in dem Brief an die italienischen Städte und Fürsten Alle ein, in Heinrich VII. ihren Regolatore (Ordner) zu erkennen. Er ermuntert sie ausdrücklich, ihre freie Verfassung dem Kaiser zu unterwerfen. „Erwachet, Italiens Bewohner, und erhebt euch euerm Herrn entgegen, die ihr ihm aufbehalten seid, nicht bloss dass er Euch beherrsche, sondern als Freie regiere.“

Das Geschäft und die Pflicht des Kaisers ist, den allgemeinen Frieden zu bewahren, und die Gesetze zum rechtlichen Leben zu geben, und zu vollführen.

§. 1. Friede.

Sowie der einzelne Mensch nur in der Ruhe sich in Klugheit und Weisheit (aktiv und contemplativ) vervollkommnet, so kann auch das ganze Menschengeschlecht nur in der Stille und Ruhe des Friedens sein Werk, das beinahe göttlich ist, frei und leicht vollbringen. Der allgemeine Friede ist also das Beste von Allem, was zu unsrer Seligkeit angeordnet ist. Daher war auch der Gruss der Engel an die Hirten: Friede auf Erden! Monarch. I, 5. Der Kaiser soll alle Streitigkeiten zwischen einzelnen Staaten und Fürsten schlichten. Desswegen muss er über Allen stehen. Monarch. I, 12. Da man nur, nachdem die Wogen der Leidenschaften gestillt sind, in diesen Hafen gelangen kann, und nur, indem das Menschengeschlecht in dem Frieden der Ruhe ruht, so ist diess das Ziel, zu welchem besonders der Lenker des Erdkreises, der Kaiser, gelangen soll, dass nämlich in dieser sterblichen Wohnung in Frieden gelebt werde. Monarch. III, 15. Parad. XVIII, 98.

Wie sehr Dante immer den Frieden als Hauptsache hervorhebt, beweist auch sein Brief an den Kardinal di Prato, der 1308 als Friedensstifter nach Florenz geschickt wurde. Er versicherte ihn darin, dass der einzige Zweck der Bianchi das Heil des Vaterlandes und der Friede sei. „Zu welchem andern Zweck sind wir in den Bürgerkrieg gegangen, haben unsre weissen Fahnen erhoben, unsre Schwerter geröthet, als damit diejenigen, die mit thörichter Anmassung die bürgerlichen Rechte verachtet haben, mit Gewalt zum Gesetz und Frieden zurückgebracht würden.“ Er nennt später in dem Brief die Weissen Freunde des Friedens und der Gerechtigkeit, zweier Dinge, die so eng mit dem Begriff eines Kaisers verbunden sind; und bittet den Kardinal, das so lange stürmische Florenz zur Ruhe und Frieden zurückzubringen. Daher schreibt er in seinem Brief an die Fürsten und Herrn Italiens bei der Ankunft Heinrichs VII: „Siehe, gekommen ist die Zeit, in welcher die Zeichen des Trostes und Friedens sich erheben.“ Daher schreibt er an den Kaiser Heinrich VII. selbst (im Jahr 1311): „Als Zeugniss seiner unendlichen Liebe hat uns Gott das Erbe des Friedens hinterlassen

(Joh. XIV, 27.), damit in seiner wunderbaren Milde die Härte unseres Feldzugs (militiae nostrae) sich sänftige, und wir im Genuss desselben der Freude des triumphirenden Vaterlandes würdig werden. — Aber der Neid des alten Feindes hat uns des Glücks des Friedens beraubt. Als du daher, Nachfolger des Augustus, die Alpen überschrittest, hörten unsre Thränen auf, und eine neue Hoffnung eines bessern Jahrhunderts bestrahlte Latium."

§. 2. Gesetz.

In allen Thätigkeiten, welche von unserm Willen abhangen, ist eine Rechtlichkeit, equità, zu bewahren und eine Unrechtlichkeit zu fliehen. Die Rechtlichkeit kann aus zwei Gründen verloren gehen; 1) durch Nichtwissen, was sie ist, 2) durch nicht befolgen Wollen. Daher wurde das geschriebene Recht (ragione scritta) erfunden, um sie zu erklären und zu befehlen. Und um dieses Recht zu schreiben, zu erklären und zu befehlen, ist jener Beamte, der Kaiser, eingesetzt, welchem wir, so weit sich unsre eignen (unserm Willen unterworfenen) Thätigkeiten erstrecken, unterworfen sind, sowie in jeder Kunst und jedem Gewerbe die Gesellen dem Meister unterworfen sind in Allem, was sich auf die Künste oder Gewerbe bezieht. Convito IV, 9.

Die Staatsgesellschaft ist also nach Dante das nothwendige Mittel, die menschliche Bildung (civiltà umana) zu befördern, Monarchia I, 4., welche in der grössten und weitesten Entwicklung des menschlichen Geistes besteht. Monarchia I, 5. Das Gesetz ist der Commentar (comento) dazu, und wenn es das nicht ist, verdient es nicht den Namen Gesetz. Der Zweck des Rechts ist das Wohl des Staates. Das Recht ist das wirkliche und persönliche Verhältniss des Menschen zum Menschen. Wenn es beobachtet wird, so wird die menschliche Gesellschaft, deren Zweck das allgemeine Gut ist, erhalten. Monarch. II, 5. Das Gesetz ist also der Ausdruck der persönlichen oder wirklichen (materiellen) Verhältnisse unter den Menschen, die in einem Staat zusammenleben. Es ist die leitende Regel des Lebens, und diese Regel oder dieses Gesetz sollen die einzelnen Fürsten der verschiedenen Völker von dem obersten Monarchen empfangen. Monarch. I, 16.

Da das Recht gut ist, so ist es in dem Geist Gottes, von Gott gewollt, und Gott selbst. Da der Wille und das Gewollte in Gott

dasselbe ist, so folgt, dass der göttliche Wille das Recht selbst ist. Das menschliche Recht ist nichts anders, als ein Bild des göttlichen Willens. Was mit dem göttlichen Willen nicht übereinstimmt, kann nicht das Recht sein. Was Gott in der menschlichen Gesellschaft will, das ist für das wahre und ächte Recht zu halten. Monarch. II, 2. Dante setzt daher das Recht vor die Freiheit. Ohne Recht könne man nicht von Freiheit reden. Monarch. I, 14. Daher sagt er in dem Brief an die Florentiner: „Die wahre Freiheit ist nichts anders, als der freie Lauf des Willens zur That, welchen die Gesetze ihren Getreuen befördern. Wenn also nur die frei sind, die freiwillig dem Gesetz gehorchen, wofür haltet ihr euch, die ihr unter dem Vorgeben der Freiheit, gegen jedes Gesetz euch wider den Fürsten der Gesetze verschwört?"

Dem Kaiser ist also die weltliche Leitung der Menschheit in den verschiedenen Staaten, die Erklärung und Bewahrung des Rechts und Gesetzes, die zeitliche Züchtigung anvertraut. Seine Haupttugend ist daher die Gerechtigkeit. Dante hält überhaupt die Gerechtigkeit für die liebenswertheste Tugend. Er sagt darüber: Jemehr eine Tüchtigkeit einer Sache angemessen ist, desto mehr wird sie an ihr geliebt. Obgleich jede Tüchtigkeit (virtù) in den Menschen liebenswerth ist, so ist doch diejenige die liebenswertheste, welche der menschlichen Natur am angemessensten ist, und diess ist die Gerechtigkeit, welche nur in dem rationellen oder intellektuellen Theil, d. h. in dem Willen, also den Menschen eigenthümlich ist. Sie ist so liebenswerth, dass nach Aristoteles Ethik selbst ihre Feinde, wie die Räuber, sie lieben. Daher ist die Ungerechtigkeit am meisten gehasst. Convito I, 12. Die Verherrlichung der Gerechtigkeit, als ächt königlicher Tugend, hat Dante auf dem Jupiterstern, im Parad. XVIII, 70—117 besungen. Er bereitet schon gleich im Anfang durch ein Gleichniss darauf vor, dass er in das Gebiet des aktiven Lebens kommt. Er hatte bei dem Eintritt in den Jupiter das Gefühl wie ein Mann, der von Tag zu Tag mehr Seligkeit durch gute Handlungen fühlt, und daraus merkt, dass seine Tugend Fortschritte macht. 58—69. Er sah darauf in dieser Jupitersfackel die Liebesfunken in langen und gebogenen Zügen schwebend Buchstaben beschreiben und er las: Diligite justitiam qui judicatis terram. (Liebet die Gerechtigkeit, die ihr auf Erden richtet.) 70—93. Dann verwandelte sich das letzte durch das Kreisen

und Schweben der Seligen in das Bild des Adlers. 70—114. Convito I, 12.

Die Welt befindet sich am besten, wenn die Gerechtigkeit ihres Lenkers, des Kaisers, am mächtigsten ist. Als daher Virgil das Jahrhundert, das er zu seiner Zeit beginnen sah, die Zeit der Weltherrschaft, preisen wollte, sang er in seinem Bukolikon: „Jetzt kehrt die Jungfrau zurück, und das saturnische Reich." Die Jungfrau ist die Gerechtigkeit = Asträa (vergl. Purgat. XXII, 70.). Die mächtigste Gerechtigkeit ist aber nur unter einem Monarchen. Die Gerechtigkeit ist ihrer eigentlichen Natur nach eine gewisse Gradheit oder Regel, die das Schiefe nach beiden Seiten vermeidet. Die Gerechtigkeit kann aber im Willen (durch die eignen Begierden) und im Können (durch Unmacht) beschränkt sein. Die Begierden fallen da weg, wo nichts mehr zu wünschen ist. Der Kaiser muss also Alles als oberster Herr und Regierer besitzen, damit er nichts wünschen könne, und sein Urtheil durch keine Begierde getrübt werde. Monarchia I, 13. 15. Daher ruft Dante den Fürsten und Völkern Italiens in dem Briefe an dieselben zu: „Erstaunt bei dem Anblick des Kaisers; denn ihr trinkt aus seinen Quellen, beschifft seine Meere, betretet seine Inseln, seine Alpen, ihr geniesst das Oeffentliche und besitzt das Eigenthum nicht anders, als durch das Band seines Gesetzes. Sein Garten und See ist, was der Himmel einschliesst. Ohne den Kaiser schmachtet die Gerechtigkeit, wie ein Heliotrop, der der Sonne beraubt ist." Daher wird der Kaiser mit dem Steuermann nocchiere verglichen, Convito IV, 4. 5. [1]) und im

1) Aristoteles sagt in seiner Politik: „Wenn mehrere Dinge zu einem Zweck angeordnet sind, so muss eins derselben das Regelnde oder Regierende, alle andern die Geregelten oder Regierten sein. Wie in einem Schiff verschiedene Aemter und verschiedene Zwecke zu einem Hauptzweck, nämlich auf glücklichem Weg den Hafen zu erreichen, angeordnet sind, und Einer alle diese Zwecke und Aemter zu diesem Ziel regiert, welcher der Steuermann ist, dem Alle gehorchen müssen: so muss auch in allen übrigen Gemeinschaften, und besonders in der gesammten Gemeinschaft der Menschheit Einer gleichsam der Steuermann sein, welcher die verschiedenen Weltverhältnisse betrachtet, die nothwendigen Aemter ordnet, und so das allgemeine und unbestreitbare Amt des Regierens bekleidet. Dieses Amt wird Imperio genannt, und der es bekleidet, Imperadore. Was er sagt, muss

9. cap. gesagt, er sei der Reiter des menschlichen Willens, und die Staaten unglücklich, welche ohne solches Mittel der Regierung sind. S. auch Purgat. VI, 91. 97.

§. 5. Vereinigung der kaiserlichen und philosophischen Autorität.

Da der Kaiser das Wohl der Menschheit befördern, und sie zu ihrem einen Ziel, der irdischen Glückseligkeit, leiten soll, diese Glückseligkeit aber durch ein tugendhaftes Leben nach den Unterweisungen der Philosophen erlangt wird, so soll die kaiserliche Autorität von der philosophischen unterstützt sein. Denn die Philosophie erforscht das Recht und den göttlichen Willen. Das Recht ist der Wille Gottes; dieser unsichtbare göttliche Wille wird aber durch Verstand und Vernunft an dem Sichtbaren und Geschehenen erkannt. Daher sagt Dante in dem Brief an Can Grande: Die, welche Verstand und Vernunft haben, welche also das Recht in dem göttlichen Willen erkennen, sind gleichsam mit einer göttlichen Freiheit begabt und nicht an das Gewohnte gefesselt. Daher werden sie nicht von den Gesetzen, sondern die Gesetze von ihnen geleitet.

Es verbinde sich also die philosophische Autorität mit der kaiserlichen, um gut und vollkommen zu regieren. Daher ist im Parad. I, 28. den Kaisern und Dichtern der Vorwurf gemacht, dass sie selten von des (christlichen) Apollo Baum pflücken. — „O ihr Elenden, die ihr gegenwärtig regiert, o ihr Elendesten, die ihr regiert werdet! Denn keine philosophische Autorität verbindet sich mit eurem Regiment, weder durch eignes Studium (der Regierenden) noch durch Rath. Habt Acht, ihr Feinde Gottes, auf eure Seiten, die ihr die Ruthen der Regimenter Italiens genommen habt. Und ich sage es zu euch, Könige Karl und Friederich (Neapel und Sicilien) und euch andern Fürsten und Tyrannen; und schaut, wer euch zum Rath zur Seite sitzt, und zählt nach, wie oft des Tags dieser Zweck des menschlichen Lebens durch eure Räthe euch angedeutet wurde. Besser wäre es euch, wie die Schwalben niedrig

für Alle Gesetz sein, und von Allen befolgt werden, und jede andre Regierungsweise erhält von ihm Kraft und Autorität. So ist es klar, dass die kaiserliche Majestät und Autorität die höchste in der menschlichen Gesellschaft ist.“ Convito IV, 4.

zu fliegen, als wie die Geier die höchsten Radkreise über den niedrigsten Dingen zu machen.“ Convito IV, 6.

Die Regentenweisheit ist die vorzüglichste und seltenste Tugend der Könige. Salomo wird daher als der einzige König ohne Gleichen hervorgehoben, weil er Weisheit begehrte, um ein vollkommener König zu sein. Er begehrte aber nicht die untern Wissenschaften, nicht den Scharfsinn für die Lösung scholastischer Fragen, nicht Logik, Metaphysik, Mathematik, sondern praktische Weisheit, königliche Weisheit, welche das Schauen ohne Gleichen ist. Parad. XIII, 88—108. Sein seliger Geist weilt daher unter den frommen Kirchenlehrern auf der Sonne, und beweist dadurch auch, dass die rechten Könige in Gott leben, den Willen Gottes zu erkennen und auszuführen suchen, welche Ansicht auch später von dem kaiserlichen Symbol, dem Adler, auf dem Stern des Jupiters ausgesprochen wird. Parad. XX, 133.

Der Gedanke, dass Philosophen und Kaiser zur Leitung der Welt zusammengehen sollen, ist in dem Kapitel des Convito über die Ordnung der Himmelssphären allegorisch ausgedrückt, und sehr bedeutsam, dass das primum mobile als die Moralphilosophie symbolisirt, dort auch als Kaiser des geordneten Himmelsstaats erklärt wird. Convito II, 5.

Der Philosoph aller Philosophen, nach dessen Unterweisung der Kaiser regieren soll, ist Aristoteles. Er ist der Leiter der Menschen zur Vollkommenheit. Seine Autorität ist voller Kraft, und widerstreitet nicht der kaiserlichen Autorität, sondern diese ist ohne jene gefährlich, und jene ohne diese schwach. Beide aber zusammen verbunden sind sehr nützlich und voller Kraft. Convito. IV, 6. Um diess zu verstehen, muss man sich erinnern, dass dem Dante diejenige Philosophie, welche neben der Theologie (der Gottesbetrachtung, Contemplation) mit gleichem Recht gehen soll, die Moralphilosophie ist, die das praktische, aktive Leben ordnet. Die Moralphilosophie ist durch Aristoteles zur Vollendung gebracht worden. Er hält das Weltregiment in der Doktrin, und man kann seine Lehre fast katholisch nennen. Convit. IV, 6. Daher wird Aristoteles immer citirt, er ist die Hauptautorität in Allem. Daher wird er auch immer von Virgil citirt; die philosphische Autorität soll mit der kaiserlichen gehen.

§. 4. Die Römer sind die Gründer des Weltreichs.

Unter allen Völkern der Erde sind die Römer dasjenige, welchem Gott aufgetragen hat, ein Weltreich zu gründen, und für die zeitliche Ordnung der Welt einen Kaiser zu geben. Hierfür gibt es zweierlei Beweise: a) die Beweise der Vernunft, die historischen; b) die Beweise des Glaubens, die biblischen.

a) Vernunftbeweise. Sie suchen den unsichtbaren Willen Gottes aus dem Geschehenen zu erkennen. Hier ergibt sich zuerst dass das römische Volk mit Recht, nicht durch Usurpation, das Amt der Monarchie oder des Kaiserthums über alle Sterbliche übernommen habe. Denn sie sind das edelste Volk, und müssen daher als Preis ihrer Tugend allen andern vorgesetzt werden. Dass sie aber das edelste Volk sind, wird durch ihre Schriftsteller bewiesen, die über ihre Abstammung und Erbschaft der Welt berichtet haben. Virgil, Livius etc. Virgil ist der Hauptzeuge für die Grösse der Römer und das ihnen mit Recht übergebene Amt der Monarchie über die drei Welttheile. Er hat 1) den Aeneas, den Stammvater der Römer als den Vorzüglichsten dargestellt; 2) die Rechtmässigkeit seiner Erbschaft der drei Welttheile bewiesen a) durch seine Vorfahren, Asiens durch Priamus und Assaracus (in Phrygien), Europa's durch Dardanus und Afrika's durch Elektra (die letztern kommen in der Divina Commedia vor. Inf. I. IV.); b) durch seine Frauen, Asiens durch die Creusa, Afrika's durch die Dido, Europa's durch die Lavinia. Monarch. II, 3. 2) Beweisen das Recht der Römer zum Amt der Weltmonarchie die Wunder, welche Gott zu ihrer Gründung und Vervollkommnung zugelassen hat. Zeugnisse für diese Wunder geben Livius, Lucanus und der „poeta noster" Virgil. Parad. VI, 29—42. Monarch. II, 4. 3) Der dritte Beweis ist, dass die Römer den Zweck des Rechts und dadurch das Wohl des Staats, die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft und das höchste Gut der Menschheit beabsichtigt haben. Alle ihre Kriege bezweckten den allgemeinen Frieden. Parad. VI, 46—54. 58—78. Die Hauptbeweise liefern Cincinnatus, Fabricius, Camillus, Mucius Scävola, Cato, die Hauptzeugen sind Livius und Virgil. Monarch. II, 8. 4) Einen Beweis liefert auch der ganze Operationsgang der Natur. Die Natur kann nicht den Endzweck im Universum beabsichtigen, das Medium aber, das dahin führt, vernachlässigen.

Dieses Medium ist aber der Zweck des Menschengeschlechts, zu dessen Erreichung nothwendig ist, dass ein Volk herrsche, die andern unterworfen seien und dienen. Daher hat die Natur ein Volk und einen Ort in der Welt angeordnet, um allgemein zu herrschen, und das ist Rom. Hier ist der Hauptzeuge wieder Virgil. Monarch. II, 7. Auch der Zweikampf ist ein Mittel, den Willen Gottes zu erkennen. Der wichtigste ist der Kampf unter den Völkern um die Herrschaft der Welt. Diesen Kampf um die Herrschaft hat zuerst versucht Ninus mit seiner Ehegefährtin (consorte thori) Semiramis. Dann hat es versucht Vesoges von Aegypten, dann Cyrus, dann Xerxes, dann Alexander; Alle vergebens. Hier sind Lucanus und Ovid als Zeugen aufgeführt. Aber die Römer haben den Kampf glücklich durchgeführt, und die Herrschaft der Welt erlangt. Daher besitzen sie sie mit Recht. Zeugen sind Virgil, Lucanus, und der Apostel Lucas. Monarch. II, 9. Das römische Volk hatte nicht nur seinen besondern Ursprung, sondern auch seinen besondern Fortgang von Gott. Denn von Romulus, dem ersten Vater desselben an bis zu seinem vollkommensten Alter unter dem ersten Kaiser, wurde dieser Fortgang (dieser Entwicklungsprocess) nicht nur durch menschlichen, sondern durch göttlichen Einfluss bewirkt. Denn wenn wir seine ersten sieben Könige betrachten, welche gleichsam die Vormünder und Erzieher seiner Kindheit waren, so waren diese von verschiedener Natur ganz angemessen dem verschiedenen Fortschritt der Zeit. In seiner Jugend darauf, von seiner Befreiung aus der Vormundschaft bis zu Cäsar (primo principe sommo) ist es nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Bürger ausgezeichnet, deren übermenschliche Tugend nur durch den besondern göttlichen Zweck zu erklären ist. Wer wird ohne göttliche Eingebung erklären die Tugend des Fabricius, Curius, Mucius, Torquatus, Brutus, Cincinnatus, Camillus und des Cato. — Es ist klar, dass diese vortrefflichen Männer Werkzeuge waren, mit welchen die göttliche Vorsehung in dem römischen Reich wirkte, und dass oft der Arm Gottes selbst thätig gewesen scheint, wie bei dem Kampf der Horatier, bei der Rettung des Kapitols durch eine Gans etc. Convito IV, 5. Daher sagt Dante im Anfang seines Briefs an die Florentiner: Gott hat in seinem ewigen Rath die menschlichen Dinge so eingerichtet, dass sie von dem heiligen Reich der Römer regiert werden, damit unter der Heiterkeit einer so würdigen Regierung die Generation

der Sterblichen in Frieden ruhe, und überall nach den Forderungen der Natur ein bürgerliches Leben führe.

b) Beweise des Glaubens. Christus selbst hat das Recht der Römer zur Alleinherrschaft bewiesen.

Der Sohn Gottes hat, um Mensch zu werden, die Zeit erwartet, wo das ganze Menschengeschlecht in Frieden unter einem Monarchen lebt. Seit der Sünde der ersten Eltern finden wir unter dem göttlichen Monarchen Augustus, in der vollkommenen Monarchie, dass die Welt überall ruhig war. Und dass damals das Menschengeschlecht glücklich in der Ruhe des allgemeinen Friedens war, bezeugen die Geschichtschreiber, die berühmten Dichter und der Apostel Paulus, der jenen glücklichen Zustand die Erfüllung der Zeit nannte. Und wirklich war alles Zeitliche erfüllt, da kein Mysterium unserer Glückseligkeit eines Dieners mangelte. Monarch. I, 18. Unter Augustus war also der allgemeine Friede auf der Erde, und unter Augustus hat Virgil die neue glückliche Zeit der Gerechtigkeit verkündet. Monarch. I, 13. Unter ihm war also der Zweck der Weltmonarchie, Friede und Gerechtigkeit erfüllt.

Daher wollte Christus nach dem Zeugniss des Lucas II. unter der Regierung der römischen Monarchie von einer Jungfrau geboren werden, damit in dieser einzigen Schatzung (descriptione) des menschlichen Geschlechts der Sohn Gottes als Mensch geworden aufgezeichnet werde (conscriberetur). Und vielleicht ist es heiliger zu glauben, dass diese Schatzung auf göttlichen Befehl von Cäsar Augustus ausging, damit der, der so lange Zeit von der Gesellschaft der Sterblichen erwartet wurde, mit allen Sterblichen zusammen als einer der ihrigen aufgezeichnet würde. Also Christus bewies, dass das Edikt des Augustus, der die Herrschaft der Römer ausübte, recht war. Gott selbst hat die Vollendung des römischen Weltreichs abgewartet, um unter dessen Schutz die Erlösung des Menschengeschlechts zu beginnen. Dazu musste aber das Menschengeschlecht in der besten Disposition sein, und es war es nur, als die ganze Erde unter einem Kaiser den allgemeinen Frieden genoss. Daher wählte Gott das römische Volk zu diesem grossen Werk aus, sowie er das jüdische Volk auswählte, dass aus dem Stamm Davids der Erlöser hervorgehen solle. Und dass dieser Gedanke lange im Rathschluss Gottes beschlossen war, beweist die Gleichzeitigkeit der beiden Gründer des römischen Volks und des auserwählten jüdischen Stammes.

Denn Aeneas und David waren Zeitgenossen. In beiden Völkern reifte das Werk tausend Jahre lang heran, und in der Zeit, als die Römer ihre Mission eines friedlichen und geordneten Weltreichs vollendet hatten, trat in Judäa der Erlöser an das Licht. Convito IV, 5. Dante sagt in seiner Monarchia: Wie der Stamm Levi sich zu Juda verhält, ersterer zwar von der Erbschaft ausgeschlossen, aber durch Ansehen vor dem zweiten bevorzugt, so sollte die Kirche an weltlichen Gütern arm bleiben, dem Reich aber an Ansehen vorgehen, und es gegen die Herrschaft der Fürsten schützen. Das weltliche Regiment ist ein Mittel, die Menschen zur zeitlichen Glückseligkeit zu führen. Das Volk ist nicht wegen der Könige da, sondern umgekehrt. Hinsichtlich des Wegs sind die Könige die Herrn der Uebrigen, hinsichtlich des Ziels aber die Diener der Uebrigen. Monarch. II, 10.

Ferner: wenn die Herrschaft der Römer nicht mit Recht gewesen wäre, so wäre die Sünde Adams in Christo nicht gestraft worden. Denn nur von einem rechtlichen Richter konnte Christus bestraft werden. Und ein rechtlicher Richter konnte nur der sein, der die Jurisdiction über das ganze menschliche Geschlecht hatte; denn das Menschengeschlecht sollte in Christo bestraft werden. Tiberius Cäsar hätte aber nicht die Jurisdiction über das ganze Menschengeschlecht gehabt, wenn nicht das römische Weltreich mit Recht bestanden hätte. Monarch. II, 11. Ein römischer Kaiser war also Diener der göttlichen Rache an der Person des Gottmenschen, und ein anderer Kaiser war Diener der Rache über das Volk, das den Gottesmord beging. Parad. VI, 85—93. Die Römer waren das auserwählte Volk, um Frieden und Gerechtigkeit zu gründen. Unter Augustus war der Weltfriede auf der ganzen Erde, und das geistige Friedenswerk ging auf. Aber die Römer waren noch viel glänzender als Werkzeug zum Akt der göttlichen Gerechtigkeit in Bestrafung erst der Weltsünde und dann der Juden. Diese zwei Handlungen waren das Höchste, was das römische Volk vollbracht hat. Parad. VI, 82—93. VII, 35—51.

Alle diese Beweise fasst Dante in dem Brief an die italienischen Fürsten und Herrn zusammen: Dass Gott den römischen Kaiser zuvorbestimmt hat, das leuchtet aus seinen wunderbaren Wirkungen hervor, und dass er es nochmals durch das Wort des Sohnes bestimmt habe, das bezeugt die Kirche. Wenn wir von dem troja-

nischen Krieg bis zum Triumph Octavians die Thaten der Welt schauen, so sehen wir, dass einige die Gipfel der menschlichen Tugend überschritten, und dass Gott durch Menschen gleichsam wie durch neue Himmel manches bewirkt habe. Denn nicht immer handeln wir, sondern sind zuweilen die Werkzeuge Gottes. Ferner sehen wir's an dem zwölfjährigen Frieden, der den Erdkreis umschlungen hat (unter Augustus), der das Antlitz seines Beweisführers, des Sohnes Gottes, gleichsam nach vollbrachtem Werk darstellt. Und dieser, als er zur Offenbarung des Geistes Mensch geworden, auf Erden das Evangelium verkündigte, sprach, indem er gleichsam zwei Reiche schied: Gebt jedem das Seine. Und schon gebunden bestätigte er vor Pilatus, dass das Amt von oben komme, dessen sich Pilatus rühmte, der mit stellvertretendem Ansehen des Cäser waltete.

Die Macht der Kirche ist also nicht die Urheberin der kaiserlichen Macht, sondern das Reich war in Kraft vor der Kirche. Christus selbst hat das anerkannt, indem er im Reich geboren ward und starb. Auch Paulus appellirte selbst auf eines Engels Rath an Cäsar, und liess sich von Cäsar richten. Die Kirche hat keine Macht über den Kaiser, weder durch Gott, noch durch sich, noch durch den Kaiser, noch durch die einstimmige Uebertragung aller Sterblichen. Und Christus hat selbst gesagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt. Monarch. III, 12—14.

§. 3. Das Weltreich ist die Grundlage des Kirchenreichs.

Dem Kaiser oder Monarchen ist also der eine Theil der Weltleitung übertragen, und zwar unmittelbar von Gott selbst, von dem er auch allein abhängt. Er soll die Welt durch weise Gesetze und kräftige Regierung zu dem Frieden führen, den uns Gott als Erbe hinterlassen hat, und in welchem sich das Menschengeschlecht allein vollkommen ausbilden kann. Da aber die Einrichtung dieser Welt derjenigen folgt, welche dem Kreislauf der Himmel inne wohnt, so müssen, damit die nützlichen Unterweisungen zu Freiheit und Frieden bequem den Orten und Zeiten angepasst werden, diese von demjenigen Curator vertheilt werden, der die vollständige Einrichtung der Himmel allgegenwärtig übersieht. Also Gott allein hat zu wählen und zu bestätigen. Daher dürfen weder die, welche jetzt, noch Andere, die sonst irgend Wähler (Kurfürsten) genannt worden sind, so genannt werden, sondern Verkünder der göttlichen Vor-

sehung. Die Macht des zeitlichen Monarchen senkt sich also auf den Kaiser ohne eine Vermittlung aus der Quelle der Allmacht. Monarch. III, 15. Das ganze dritte Buch De Monarchia enthält die Beweise, dass der Kaiser unmittelbar von Gott abhängt, mit gleichem Rechte wie der Papst, und sein von der Kirche ganz unabhängiges Amt hat.

Die Idee von einem Kaiser und einem Papst, als zwei ganz gleich gestellten Lenkern der Menschheit wurde damals ganz natürlich durch die Einheit des Glaubensbekenntnisses hervorgerufen. Alle Staaten, wenn sie auch verschiedene Nationalitäten umfassten, waren christlich-katholisch, und als solche nur Theile der gesammten christlichen Menschheit (eine andere Menschheit gab es nicht für Dante). Sie konnten also auch recht gut nach dem Einen Princip regiert werden. Für dieses Princip gab Dante zwei Aemter, das geistliche und das weltliche. Die hauptsächlichsten unter den christlichen Staaten machten zusammen gerade einen grossen Theil, und zwar den wichtigsten Theil des römischen Reiches aus. Die Gemeinschaft dieser christlichen Staaten wäre also nur eine Fortsetzung des römischen Reiches gewesen, das Christus selbst zu einem christlichen machte, und der Kaiser also immer der rechtmässige Oberherr des Ganzen. Die eine Form des Universalreichs war unter Augustus am vollkommensten erfüllt. Seine Nachfolger fielen ab, aber Rom war von der Vorsehung zu Höherem bestimmt. Das weltliche Amt musste unter Constantin von Rom entfernt werden, damit das geistliche Amt in dieser Stadt, die durch das Blut der Apostel geheiligt war, sich in seinem ganzen Glanz entwickeln konnte. Während dann die orientalischen Kaiser immer mehr von der Kirche abfielen, entstand im Occident das neue Amt des weltlichen Kaisers, der mit der Kirche zusammenging, und die Idee eines Weltreichs wieder verwirklichte [1]).

---

1) Dante stand mit seiner Idee von dem unabhängigen Gebiet und Recht des Kaisers und des Papstes nicht allein. Beide Partheien, die gibellinische wie die welfische, hatten auch ihre Kämpfer auf dem Feld der Litteratur, welche ihrer Sache oft einen ganz andern Ausschlag gaben, als den sie in der Politik oder im Krieg erhielt. Hierher gehört die Geschichte Heinrichs IV., die der italienische Bischof Benzo nach dem Anfang des zwölften Jahrhunderts verfasste, und welche Wenken in seine Sammlung mittelalterlicher Quellen aufnahm. In neuerer Zeit hat C. P. Bock in Brüssel ein Werk bekannt gemacht, dessen Ideengang die grösste Aehnlichkeit hat mit dem bisher aus

Der Kaiser soll sich aber in Manchem dem römischem Bischof unterordnen. Monarchia III, 15. Ende. Daher wird der König David, wie er der Bundeslade seine Ehrfurcht bezeugt, als Muster der Demuth aufgestellt. Purgat. X, 55. Nur in Uebereinstimmung mit

den Dante'schen Schriften über Staat und Kirche Zusammengestellten: C. P. Bock, Lettres à Mr. C. Bethmann sur un manuscript de la bibliothèque de Bourgogne, intitulé „Liber Guidonis." Dieser Guido schrieb 1119 unter Kaiser Heinrich V. Vergl. darüber den Aufsatz des Hrn. Gfrörer in der Beilage zur allgemeinen Zeitung, 1852 Nr. 5. — Ein Werk von neuerem Datum theilt Hr. Prof. Kortüm mit in Adolph Schmidt's Allgemeiner Zeitschrift für Geschichte, Jahrgang III, Band V, Maiheft 1846, Seite 439. Es hat den Titel: Noticia seculi auctore Pavone, und enthält Zeitbetrachtungen eines unbekannten Gelehrten, der um 1280 schrieb, ein politisch-historisches Urtheil über die Natur und Bestimmung der drei Hauptnationen, Deutschen, Italiener und Franzosen. Die darin durchgeführten Grundsätze stimmen merkwürdig mit den Ansichten Dante's in seiner „Monarchie" überein. Pavo, welcher den Dante schwerlich gekannt hat, sagt Fol. 21: Memorandum est, quod fides christiana, i. e. ecclesia romana Summa est humani generis, et ideo per caeteram ejus mutationem consideratur principaliter mutatio saeculorum. Caeterum respublica ecclesiae romanae residet in Europa, principaliter tamen in Romanorum regno et Francorum. Quae regna in tres partes dividuntur, h. e. in Italiam, Teutoniam et in Galliam. Nam pater et filius et spiritus sanctus unus Deus ita disposuit, ut sacerdotium, regnum et studium una esset ecclesia. Cum ergo fides Christi his tribus regatur principatibus, sacerdotio, regno et studio, et sacerdotium sedem teneat in Italia, et regnum eandem tenere imperet in Teutonia, et studium ipsam tenendam doceat in Gallia, manifestum est, quod in his tribus provinciis principalibus residet respublica fidei christianae. Der Verfasser geht dann die guten und schlimmen Eigenschaften dieser drei Völker durch und führt hierauf den Gedanken aus, dass die politische Stellung dieser Hauptnationen ihren charakteristischen und volksthümlichen Eigenschaften entsprechen, die Reichsherrschaft besonders den Deutschen, die päpstliche Oberleitung den Italienern angehören müsse. Sufficit igitur (Fol. 35.), ut eligatur ad papatum romanus vel italicus clericus, qui rejecta avaritia et invidia firmus sit in fide, fortis in opere, fervens in caritate, sicut Petrus, et ad regnum germanus miles generosus, magnanimus et prudens, sicut fuit Carolus Magnus.

der Kirche sollen und können die Kaiser recht regieren. Erst nachdem Justinian auf den Weg der wahren Kirche gebracht war, konnte er für das weltliche Reich in der rechten Art wirken, und wurde zu seiner Gesetzsammlung begeistert. Parad. VI, 12—24. So finden sich im 19. und 20. Gesang des Paradieses eine Menge Stellen, wo gerade das Symbol der Monarchie, der kaiserliche Adler, die Ansicht entwickelt, dass der rechte Kaiser in Demuth seine Stellung zu dem Weltregierer erkennt, und seinen Willen dem in der Offenbarung ausgesprochenen göttlichen Willen unterwirft.

Rom war von Alters her der heilige Sitz für die zwei Führer der Welt. Von dort aus sollte der weltliche neben dem geistlichen sein grosses Amt verwalten. „Christus selbst hat durch Wort und That nach so vielen Triumphen Rom die Weltherrschaft bestätigt, und Petrus und Paulus haben durch ihr eigenes Blut Rom zum Apostelsitz eingeweiht.“ So sagt Dante in dem Brief an die Kardinäle, und fährt dann fort: „Die Stadt Rom, welche jetzt von beiden Lichtern verlassen ist, ein Gegenstand des Mitleids für Alle, sitzt nun einsam und verwittwet (Purgat. VI, 113), und in welchem Zustand sie ist, das stellet nach dem Maass unsrer Einbildungskraft vor die Augen aller Sterblichen. Und Euch kommt diess am meisten zu, die ihr als Kinder den heiligen Tiberstrom kanntet. Denn wenn gleich das Haupt Latiums von allen mit frommer Liebe zu umfassen ist, als der gemeinschaftliche Urquell ihrer bürgerlichen Sittigung, so wird es doch mit Recht für Eure Pflicht gehalten, es auf das sorgsamste in Ehren zu halten, da sein Ursprung euch das Dasein gegeben hat.“ — Der Hauptsitz der Kaiser, von wo aus sie die Welt regieren, soll die Stadt Rom sein, der Mittelpunkt Italiens, der Quell der bürgerlichen Sittigung. Von Italien aus, das die Kultur, Wisssenschaft und Kunst der Griechen und Römer geerbt hatte, sollten über die ganze Welt die zwei Wege zur doppelten Glückseligkeit durch die zwei Leiter gebahnt werden. Gott selbst hat bei der Gründung Roms und der römischen Herrschaft Hand angelegt, und Rom zu einem heiligen Ort gemacht. Ueber Rom gingen seit vielen Jahrhunderten zwei Sonnen auf, die kaiserliche Sonne, welche die Pfade des Lebens erhellte, und die päpstliche Sonne, welche die Pfade des Himmels erleuchtete. Purgat. XVI, 106. Inferno II, 22. Staat und Kirche, Kaiser und Papst sind Zwillinge; daher hat das Aufsteigen zum Zwillingsgestirn im Paradies noch eine andere Be-

deutung, wovon später. Bis hierher ist also Dante's Idee von der doppelten Führung der Welt, die er in der Div. Com. dichterisch durchgeführt hat, klar herausgestellt. Die Kirche hat das geistige Reich unter sich, der Kaiser das weltliche. Beide sind die gleichen Vollzieher des göttlichen Willens, beide haben ihr Amt unmittelbar von Gott erhalten, und hängen nur von Gott ab, von welchem, wie „von einem Punkt die Macht des Petrus und des Cäsar sich zweizackt." (Brief an die Fürsten und Herrn Italiens.)

Von Karl dem Grossen an hatten die deutschen Könige das Amt der Weltmonarchen. Dante lobt alle diejenigen, welche das Amt kräftig geführt, der Kirche die ihr schuldige Achtung gezollt, aber ihre und der welfischen Parthei gierige Uebergriffe in die weltliche Macht zurückgedrängt haben. Die alten Römer hatten nur die Völker zu unterjochen, und das Weltreich zu gründen, um dem Christenthum einen Boden zu schaffen. Die christlichen Kaiser müssen den Frieden wahren, den Unordnungen und Empörungen in den einzelnen Staaten, den Despotien und Verbrechen der kleinern Tyrannen wehren, die Uebermacht der Kirche und deren verbrecherische Eingriffe in das weltliche Reich zurückschlagen. Der Kaiser erhielt das Reich von Gott zu verwalten, damit die Zwecke der Menschheit erfüllt würden, er ist des Reichs wegen da, nicht das Reich seinetwegen, und er muss es seinem Nachfolger ebenso unversehrt und ungetheilt übergeben, als er es erhalten hat. Er darf also nichts von dem Reich verschenken, da er kein Eigenthumsrecht daran hat, und es ihm nur in seiner Totalität anvertraut ist. Daher ist die Schenkung Constantins an den Papst Sylvester ungültig und ein Unrecht gewesen. Wenn der Kaiser wirklich ein Stück vom Reich verschenkt hat, so hat er die tunica inconsutilis (den ungenähten Rock) zerrissen, welchen nicht einmal die Kreuziger Christi zu zerreissen wagten. Monarch. III, 10.

II. Die Kirche.

Die Kirche steht also auf gleicher Linie mit der Monarchie. Sie hat kein Oberhoheitsrecht über sie, denn sie hat keinen Antheil an deren Begründung. Ihr Wirkungskreis ist ein ganz anderer, ihr gehört das Reich der Ewigkeit, der Contemplation. Sie ist die Aufbewahrerin der göttlichen Lehren, sie leitet uns an, Gottes Herrlichkeit zu schauen und uns den unerforschlichen Rathschlüssen in

Demuth zu unterwerfen. Parad. XIX, 52—99. Die christliche Kirche ist auf Erden gestiftet und durch das Blut der Märtyrer befestigt worden, damit die Menschen durch sie die Seligkeit des Paradieses erwerben können. Parad. XXVII, 43.

Dante hat in seinem ganzen Gedicht von den Rechten der Kirche in ihren Einrichtungen sehr wenig geredet. Sie standen damals zu unzweifelhaft und unangreifbar fest, als dass sie noch Beweise bedurft hätten. Anders verhielt es sich mit dem Reich, welches durch die Anmassung der Päpste bis zur tiefsten Ohnmacht eingeschränkt war. Aber auf dem Gipfel des Fegfeuerbergs im irdischen Paradies hat Dante den Triumph der Kirche geschildert; und dort, wo der Mensch durch sieben Stufen des Läuterungsberges zur ursprünglichen Reinheit zurückkehrt, wo er durch die Segnungen der Kirche, die ihn zur Reue, Busse und Besserung anleitet, befähigt wird, die höchsten Lebensfragen zu erfassen, und in Kenntniss und Liebe die himmlische Seligkeit zu geniessen, dort ist allerdings der rechte Platz zu dem Triumph der Kirche, denn die Wirkungen des Läuterungsberges sind gewissermassen ihre Wirkungen, er ist ihre Ergänzung, und die Seelen, welche von da zum himmlischen Paradies emporschweben, sind mit ihrem Segen entlassen.

Wie der Kaiser das Oberhaupt des Reichs, so ist der Papst das Oberhaupt der sichtbaren Kirche. Er hat zum Gesetz das alte und neue Testament. Danach soll er die Lehren der Offenbarung in ihrer Reinheit erhalten, und die Menschen durch die Mittel der Kirchenzucht vor dem Abwege bewahren. Parad. V, 73 – 81. Der Zweck seines Wirkens ist, wie der des Reichs, ebenfalls Friede, wie ihn die Engel bei Christi Geburt verkündet haben, und wenn dem Kaiser mehr die Tugend der Gerechtigkeit ansteht, so ziert den Papst die Barmherzigkeit und Liebe. Sowie aber der Kaiser in seinem Werk von den Philosophen, so ist der Papst von den grossen Theologen unterstützt, welche Gott zuweilen sendet, damit die Kirche fester, reiner und ihrem Bräutigam Christus treuer bliebe. Unter diesen sind vor Allen hervorzuheben der heilige Franziscus, der in Liebe ganz seraphisch ist, und der heilige Dominicus, der in Weisheit cherubinisch glänzt. Parad. XI, 28—39.

Achtes Kapitel.

Unordnungen in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

§. 1. Im Heidenthum.

Diese ideale Einrichtung des weltlichen und geistlichen Reichs hat sich nun in der Zeit nicht verwirklicht. In der Gesellschaft zeigten sich im Grossen dieselben Gebrechen, wie im Individuum. In ihr haben sich im activen wie im contemplativen Leben das Böse der Intelligenz, der Irrthum, und das Böse des Willens, das Laster ausgebildet. Der erste Mensch, Adam, bei dessen Erschaffung Gott unmittelbar gewirkt hatte, war ganz vollkommen; in ihn hatte Gott alles ergossen, was eine irdische Brust an Wissenschaften und Licht der Weisheit aufnehmen konnte. Parad. XIII, 37—45. Durch den Sündenfall ging diese Weisheit verloren. Gott verkehrte nicht mehr unmittelbar mit den Menschen. Das Schauen des göttlichen Lichts und der göttlichen Wahrheit wurde trüber, das göttliche Wesen rückte dem irdischen Verstand immer ferner; der Zusammenhang in der Weltordnung ging ihm verloren, er legte den Naturkräften göttliche Eigenschaften bei, liess sich von den Sinnen und der Phantasie irre leiten und verfiel in Abgötterei. Parad. IV, 61. VIII, 1—12.

Die bessern Geister suchten aus diesem Chaos von Vorstellungen den leitenden Faden zur Wahrheit hervor, und betraten in redlichem Streben viele verschiedene Wege; aber vergebens. Von den zwei grossen Arten des Wissens, dem „Dass“ und dem „Warum“ eine Sache sei, gelang ihnen nur die erstere theilweise zu durchdringen, die andere blieb ihnen aber verschlossen, weil ihnen die christliche Lehre fehlte, und in ewiger Sehnsucht nach den höhern Wahrheiten schmachten sie im Limbus der Vorhölle. Purg. III, 34—45.

Dante hat hier und da Philosophen aus den alten griechischen Schulen angeführt, die „nach Wahrheit fischten und die Kunst nicht hatten“, die Eleaten Parmenides und Melissus, die auf ihrem Weg fortgingen, ohne zu wissen wohin, Parad. XIII, 121—126, den Plato, welcher den Ursprung der menschlichen Seele von den Sternen ableitete und der Natur der Sterne auch den grössern oder geringern Adel der Seele zuschrieb, Parad. IV, 22—26.; den Pythagoras,

der der menschlichen Seele eine gemeinschaftliche Natur mit den Thieren, Pflanzen und Steinen gab; Convito IV, 21, den Empedokles, der die Welt und das Chaos durch Liebe und Hass entstehen lässt; Inferno XII, 42, den Epikur, der die Seele mit dem Leib für sterblich hält. Inferno X, 13.

Aber selbst diese Abwege der alten Philosophen gaben Dante noch keine Veranlassung, die Philosophie selbst als eine Abirrung von dem Weg der Gnade in das düstre und wilde Thal der Trostlosigkeit zu betrachten. Sondern er führt ihre Irrthümer nach dem Aristoteles an, und sagt im Convito, nicht jenen Philosophen, sondern Aristoteles müsse man folgen, obgleich er diesen und sogar auch seinen Lehrer Virgil zu denen zählt, die sich mit dem „Dass“ begnügen und an der Schwelle christlicher Anschauung in fruchtlosem Sehnen leiden müssen. Purg. III, 40—45.

§. 2. Irrthümer und Laster nach Christus im contemplativen Gebiet (in der Kirche).

Die ganze Fülle des Wissens hatte nachher unter allen Menschen nur wieder Christus. Von ihm aus sollte sie sich in die Weisen des Heiligthums, in die Väter und Lehrer der Kirche ergiessen, durch sie fortentwickelt, und in der Welt lebendig erhalten werden. Wie die Moralphilosophen den Kaiser in der Regelung des Staats, so sollten die grossen Theologen den Papst in der Leitung der Menschheit zum himmlischen Paradies unterstützen.

Aber die Welt wich nur zu bald von dem durch diese grossen Theologen bezeichneten Weg ab. Irrthümer und Laster verblendeten die Menschheit, und machten sie trotz dem Eifer der Kirchenlehrer die göttliche Wahrheit immer mehr verlieren. Ja neben diesen standen Irrlehrer auf, wie Sabellius und Arius, „die Thoren, welche gegen die heilige Schrift gleich Schwertern wütheten, und ihr klares Antlitz verwirrten.“ Parad. XIII, 127—129. Selbst die von den heiligen Lehrern gestifteten Orden arteten bald aus, und rissen die Kirche in Unordnung, Streit und Verderben.

Wenn die Lehrer der Menschheit so weit vom rechten Weg abirrten, so musste die aktive geistliche und weltliche Leitung der Völker ganz in's Verderben gerathen. „Nicht dass die menschliche Natur verderbt ist, sondern die schlimme Führung ist der Grund, dass die Welt jeder Tugend ledig, und geschwängert und bedeckt

mit Bosheit ist. Denn das Volk, das selbst seine geistlichen Führer nur nach dem zeitlichen Gut, wonach es selbst gierig ist, streben sieht, weidet sich auch nur an diesem, und verlangt nichts weiter.“ Purgat. XVI, 58—60. 100—105.

Je mehr Ehrfurcht Dante vor dem heiligen Institut der Kirche hatte, desto mehr mussten ihn die darin eingerissenen Unordnungen und Laster empören. Er sucht aber auch in dieser Hinsicht das Volk, das immer die beiden Begriffe von Kirche und Person der Geistlichen mit einander vermengte und noch vermengt, zu belehren, und an vielen Stellen, wo sein Tadel gegen Geistliche am eifrigsten ist, macht er nicht in Bildern sondern in ganz klaren Worten auf den wesentlichen Unterschied zwischen beiden aufmerksam. So lässt er im Paradies XII, 88—90. den heiligen Bonaventura sagen, nicht an dem heiligen Stuhl liege die Schuld der Verderbniss, sondern an denen, die darauf sitzen, und aus der Art schlagen. Im Inferno XIX, 100—103. wo er an dem Strafort des Papstes Nikolaus III. steht und empört über dessen Habgier ist, sagt er ihm, dass nur die Ehrfurcht vor den erhabnen Schlüsseln, die dieser im Leben hielt, ihn abhalte noch härtere Worte zu brauchen, als er ihm sagt. Aber im Purgat. XIX, 127—138. zeigt Dante ganz deutlich, dass er die Würden der Kirche und die Personen, die sie im Leben trugen, genau unterscheidet. Er kniet vor dem ehemaligen Papst Hadrian V, lässt sich aber von diesem sagen: „Stehe auf Bruder, und lass dich nicht irren. Ich bin mit dir und allen andern Menschen ein Diener und allen gleich an Macht, und wenn die Päpste im Leben mit der Kirche vermählt sind, so hört das nach dem Tod auf.“

Um so energischer rügt Dante die äussere Kirche in ihrer Erscheinung und Thätigkeit und ihren Vertretern. Die Päpste und der Klerus sind das Volk, das in der Welt am meisten verdirbt, che al mondo più traligna. Sie machten die Kirche zur Stiefmutter der Kaiser, während diese mit der Kirche gehen sollen. Mit dem Ansehen der Regierung sank auch der wahre Adel und das reine Bürgerthum, und die Städte füllten sich mit gemeinen und schlechten Aufkömmlingen und Wucherern vom Land. Parad. XVI, 49—66. Er sagt ganz deutlich, dass durch die Schlechtigkeit der Päpste das Reich, die Kaiserwürde und die Gerechtigkeit zu Grunde gegangen sind. Parad. XVIII, 115. bis Ende. Die Hirten bekümmerten sich wenig mehr um das Evangelium und die Lehren der heiligen Väter: diese

blieben in Staub vergraben, und die Menge wurde der wahren Lehre entwöhnt. Päpste und Kardinäle selbst bekannten sich zu gottlosen Lehren, und büssen dafür wie Anastasius in der Hölle unter den Ketzern. Inferno. XI, 4—9. Gott hat in seiner Gnade der Kirche noch einmal zwei grosse Vorkämpfer gesandt, den heiligen Franz und den Dominicus, um die Gemeinschaft wieder zurückzuführen, aber unter den Streitern ist dennoch Verwirrung ausgebrochen. Parad. XII, 37. Spaltungen zerrissen die Kirche, und düstere Nacht deckte sie zu. Der Sinn der Päpste und Kardinäle steht nicht mehr auf Nazareth, wohin einst der Engel Gabriel seine Schwingen gerichtet. Sie lassen das Evangelium und lassen die grossen Lehrer, und studiren nur die Dekretalen. Parad. IX, 133—138.

In gleicher Unwissenheit und Rohheit halten sie denn auch die Völker, die in irdischem Streben und Genuss versinken. Sie drängen sich zu den Lehrstühlen der Dekretalisten oder zum Gefolg der Aerzte, die ihnen den Weg der Reichthümer zeigen. Parad. XI, 1—9. XII, 82. Solche elenden Lehren und deren Folgen auf das Volk lässt er die Beatrice in einem der obersten Himmel des Paradieses in äusserst kräftigen Worten rügen; „Es wird auf Erden viel geträumt, was man für Wahrheit hält, und die Menschen gehen nicht Einen Weg beim Philosophiren, so sehr reisst sie die Liebe zum Schein hin. Aber mehr erweckt es den göttlichen Zorn, mehr Sünde und Schande ist es, wenn das Falsche absichtlich für Wahrheit ausgegeben, wenn die heilige Schrift hintangesezt oder verdreht wird. Dabei denkt Niemand, wie viel Blut es kostet, sie in die Welt auszusäen, und wie ein demüthiges Anschliessen an sie Gott gefällt. Jeder bemüht sich zu scheinen, und bringt seine Erfindungen, und solche handeln die Prediger ab, und verschweigen das Evangelium. So werden eine Menge Mährchen jährlich von den Kanzeln verkündigt, so dass die einfältige Heerde mit Wind genährt, von der Weide heimkehrt, und es entschuldigt sie nicht, dass sie ihren Schaden nicht sieht. Man legt sich darauf, mit Spott und Scherzen zu predigen, und wenn nur recht gelacht wird, bläht sich die Kapuze auf, und mehr verlangt man nicht. Aber in der Kapuze sitzt der Teufel der Habsucht, und predigt den Ablass dem Volke, das ihn nicht merkt. Dadurch ist auf Erden die Dummheit so gewachsen, dass man ohne Beweis und Zeugniss jedes Versprechen glauben würde. Mit solchem macht Sankt Anton sein Schwein und

viele Andere fett, die schlechter als Schweine sind, mit falscher Münze bezahlend. Parad. XXIX, 82—126.

Ausser den verfälschten Lehren, womit zum Nutzen der Kirche das Volk in Dummheit und Rohheit erhalten wird, wirft ihr Dante noch andere Laster vor, und unter diesen hauptsächlich:

1) Herrschsucht und falsches Streben nach weltlicher Macht. Da bei diesen Bestrebungen der Kirche ihre sittliche Grösse durch ihre eigene Schuld tief gesunken war, so fiel natürlich der Begriff von Recht über die Regierungen, der eben nur in ihrer Grösse gewurzelt hätte, weg, und ihre Bestrebungen mussten überall als ungegründete Anmasungen erscheinen. Ihre Einmischung in die weltliche Regierung widerstritt nun ganz Dante's Idee, und da sie die mächtigste Empörerin gegen den Kaiser war, und durch ihre, die welfische Parthei die schrecklichste Unordnung in Italien erregte, so trifft sie der grösste und schärfste Tadel des Dichters.

Er steht aber in seinem Tadel durchaus nicht allein. Ueberall fühlte der nachdenkende Theil der Menschheit das unruhige Element heraus, das die Kirche befleckte uud alle Staaten zerstörte. In den Gedichten des dreizehnten Jahrhunderts gibt sich schon sehr stark der widerstrebende Geist gegen die Kirche kund, der in seiner weitern Entwicklung bis zum fünfzehnten Jahrhundert in den romantischen Epen bis an den Atheismus streifen musste, da die Kirche selbst in ihren weltlichen Bestrebungen alle Religion bei Seite gedrängt hatte. Wir erinnern nur an die Serventois und sottes Chansons der Trouvères, die einen hartnäckigen Kampf gegen die Anmasung der Kirche führten; an die satyrisch-didaktischen Gedichte La Bible Guiot de Provins und la Bible Hugues de Bersil, die den Papst und die Geistlichkeit sehr freimüthig geisseln; an den Roix de Cambray, und die sehr heftige Complainte de Jerusalem contre la Cour de Rome. Selbst die Tragödien des Luco de Grimauld sind Satyren gegen Bonifaz VIII.

Dante theilt ganz die Ansichten seiner Zeit über die schiefe Stellung der Kirche. Er steht nur ziemlich allein in seiner grossartigen Ansicht von den beiden Instituten zur Leitung der Menschheit. Die Kirche ist und bleibt ihm ein heiliges Institut, von Gott eingesetzt zur Leitung der Menschheit in allen geistigen Angelegenheiten. Er unterscheidet sehr wohl das Institut an sich von seinen unwürdigen Dienern, und wenn er diese tadelt, so hebt er daneben

Demuth zu unterwerfen. Parad. XIX, 52—99. Die christliche Kirche ist auf Erden gestiftet und durch das Blut der Märtyrer befestigt worden, damit die Menschen durch sie die Seligkeit des Paradieses erwerben können. Parad. XXVII, 43.

Dante hat in seinem ganzen Gedicht von den Rechten der Kirche in ihren Einrichtungen sehr wenig geredet. Sie standen damals zu unzweifelhaft und unangreifbar fest, als dass sie noch Beweise bedurft hätten. Anders verhielt es sich mit dem Reich, welches durch die Anmassung der Päpste bis zur tiefsten Ohnmacht eingeschränkt war. Aber auf dem Gipfel des Fegfeuerbergs im irdischen Paradies hat Dante den Triumph der Kirche geschildert; und dort, wo der Mensch durch sieben Stufen des Läuterungsberges zur ursprünglichen Reinheit zurückkehrt, wo er durch die Segnungen der Kirche, die ihn zur Reue, Busse und Besserung anleitet, befähigt wird, die höchsten Lebensfragen zu erfassen, und in Kenntniss und Liebe die himmlische Seligkeit zu geniessen, dort ist allerdings der rechte Platz zu dem Triumph der Kirche, denn die Wirkungen des Läuterungsberges sind gewissermassen ihre Wirkungen, er ist ihre Ergänzung, und die Seelen, welche von da zum himmlischen Paradies emporschweben, sind mit ihrem Segen entlassen.

Wie der Kaiser das Oberhaupt des Reichs, so ist der Papst das Oberhaupt der sichtbaren Kirche. Er hat zum Gesetz das alte und neue Testament. Danach soll er die Lehren der Offenbarung in ihrer Reinheit erhalten, und die Menschen durch die Mittel der Kirchenzucht vor dem Abwege bewahren. Parad. V, 73 – 81. Der Zweck seines Wirkens ist, wie der des Reichs, ebenfalls Friede, wie ihn die Engel bei Christi Geburt verkündet haben, und wenn dem Kaiser mehr die Tugend der Gerechtigkeit ansteht, so ziert den Papst die Barmherzigkeit und Liebe. Sowie aber der Kaiser in seinem Werk von den Philosophen, so ist der Papst von den grossen Theologen unterstützt, welche Gott zuweilen sendet, damit die Kirche fester, reiner und ihrem Bräutigam Christus treuer bliebe. Unter diesen sind vor Allen hervorzuheben der heilige Franziscus, der in Liebe ganz seraphisch ist, und der heilige Dominicus, der in Weisheit cherubinisch glänzt. Parad. XI, 28—39.

Achtes Kapitel.

Unordnungen in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

§. 1. Im Heidenthum.

Diese ideale Einrichtung des weltlichen und geistlichen Reichs hat sich nun in der Zeit nicht verwirklicht. In der Gesellschaft zeigten sich im Grossen dieselben Gebrechen, wie im Individuum. In ihr haben sich im activen wie im contemplativen Leben das Böse der Intelligenz, der Irrthum, und das Böse des Willens, das Laster ausgebildet. Der erste Mensch, Adam, bei dessen Erschaffung Gott unmittelbar gewirkt hatte, war ganz vollkommen; in ihn hatte Gott alles ergossen, was eine irdische Brust an Wissenschaften und Licht der Weisheit aufnehmen konnte. Parad. XIII, 37—45. Durch den Sündenfall ging diese Weisheit verloren. Gott verkehrte nicht mehr unmittelbar mit den Menschen. Das Schauen des göttlichen Lichts und der göttlichen Wahrheit wurde trüber, das göttliche Wesen rückte dem irdischen Verstand immer ferner; der Zusammenhang in der Weltordnung ging ihm verloren, er legte den Naturkräften göttliche Eigenschaften bei, liess sich von den Sinnen und der Phantasie irre leiten und verfiel in Abgötterei. Parad. IV, 61. VIII, 1—12.

Die bessern Geister suchten aus diesem Chaos von Vorstellungen den leitenden Faden zur Wahrheit hervor, und betraten in redlichem Streben viele verschiedene Wege; aber vergebens. Von den zwei grossen Arten des Wissens, dem „Dass“ und dem „Warum“ eine Sache sei, gelang ihnen nur die erstere theilweise zu durchdringen, die andere blieb ihnen aber verschlossen, weil ihnen die christliche Lehre fehlte, und in ewiger Sehnsucht nach den höhern Wahrheiten schmachten sie im Limbus der Vorhölle. Purg. III, 34—45.

Dante hat hier und da Philosophen aus den alten griechischen Schulen angeführt, die „nach Wahrheit fischten und die Kunst nicht hatten“, die Eleaten Parmenides und Melissus, die auf ihrem Weg fortgingen, ohne zu wissen wohin, Parad. XIII, 121—126, den Plato, welcher den Ursprung der menschlichen Seele von den Sternen ableitete und der Natur der Sterne auch den grössern oder geringern Adel der Seele zuschrieb, Parad. IV, 22—26.; den Pythagoras,

der der menschlichen Seele eine gemeinschaftliche Natur mit den Thieren, Pflanzen und Steinen gab; Convito IV, 21, den Empedokles, der die Welt und das Chaos durch Liebe und Hass entstehen lässt; Inferno XII, 42, den Epikur, der die Seele mit dem Leib für sterblich hält. Inferno X, 15.

Aber selbst diese Abwege der alten Philosophen gaben Dante noch keine Veranlassung, die Philosophie selbst als eine Abirrung von dem Weg der Gnade in das düstre und wilde Thal der Trostlosigkeit zu betrachten. Sondern er führt ihre Irrthümer nach dem Aristoteles an, und sagt im Convito, nicht jenen Philosophen, sondern Aristoteles müsse man folgen, obgleich er diesen und sogar auch seinen Lehrer Virgil zu denen zählt, die sich mit dem „Dass" begnügen und an der Schwelle christlicher Anschauung in fruchtlosem Sehnen leiden müssen. Purg. III, 40—45.

§. 2. Irrthümer und Laster nach Christus im contemplativen Gebiet (in der Kirche).

Die ganze Fülle des Wissens hatte nachher unter allen Menschen nur wieder Christus. Von ihm aus sollte sie sich in die Weisen des Heiligthums, in die Väter und Lehrer der Kirche ergiessen, durch sie fortentwickelt, und in der Welt lebendig erhalten werden. Wie die Moralphilosophen den Kaiser in der Regelung des Staats, so sollten die grossen Theologen den Papst in der Leitung der Menschheit zum himmlischen Paradies unterstützen.

Aber die Welt wich nur zu bald von dem durch diese grossen Theologen bezeichneten Weg ab. Irrthümer und Laster verblendeten die Menschheit, und machten sie trotz dem Eifer der Kirchenlehrer die göttliche Wahrheit immer mehr verlieren. Ja neben diesen standen Irrlehrer auf, wie Sabellius und Arius, „die Thoren, welche gegen die heilige Schrift gleich Schwertern wütheten, und ihr klares Antlitz verwirrten." Parad. XIII, 127—129. Selbst die von den heiligen Lehrern gestifteten Orden arteten bald aus, und rissen die Kirche in Unordnung, Streit und Verderben.

Wenn die Lehrer der Menschheit so weit vom rechten Weg abirrten, so musste die aktive geistliche und weltliche Leitung der Völker ganz in's Verderben gerathen. „Nicht dass die menschliche Natur verderbt ist, sondern die schlimme Führung ist der Grund, dass die Welt jeder Tugend ledig, und geschwängert und bedeckt

mit Bosheit ist. Denn das Volk, das selbst seine geistlichen Führer nur nach dem zeitlichen Gut, wonach es selbst gierig ist, streben sieht, weidet sich auch nur an diesem, und verlangt nichts weiter." Purgat. XVI, 58—60. 100—105.

Je mehr Ehrfurcht Dante vor dem heiligen Institut der Kirche hatte, desto mehr mussten ihn die darin eingerissenen Unordnungen und Laster empören. Er sucht aber auch in dieser Hinsicht das Volk, das immer die beiden Begriffe von Kirche und Person der Geistlichen mit einander vermengte und noch vermengt, zu belehren, und an vielen Stellen, wo sein Tadel gegen Geistliche am eifrigsten ist, macht er nicht in Bildern sondern in ganz klaren Worten auf den wesentlichen Unterschied zwischen beiden aufmerksam. So lässt er im Paradies XII, 88—90. den heiligen Bonaventura sagen, nicht an dem heiligen Stuhl liege die Schuld der Verderbniss, sondern an denen, die darauf sitzen, und aus der Art schlagen. Im Inferno XIX, 100—103. wo er an dem Strafort des Papstes Nikolaus III. steht und empört über dessen Habgier ist, sagt er ihm, dass nur die Ehrfurcht vor den erhabnen Schlüsseln, die dieser im Leben hielt, ihn abhalte noch härtere Worte zu brauchen, als er ihm sagt. Aber im Purgat. XIX, 127—138. zeigt Dante ganz deutlich, dass er die Würden der Kirche und die Personen, die sie im Leben trugen, genau unterscheidet. Er kniet vor dem ehemaligen Papst Hadrian V, lässt sich aber von diesem sagen: „Stehe auf Bruder, und lass dich nicht irren. Ich bin mit dir und allen andern Menschen ein Diener und allen gleich an Macht, und wenn die Päpste im Leben mit der Kirche vermählt sind, so hört das nach dem Tod auf."

Um so energischer rügt Dante die äussere Kirche in ihrer Erscheinung und Thätigkeit und ihren Vertretern. Die Päpste und der Klerus sind das Volk, das in der Welt am meisten verdirbt, che al mondo più traligna. Sie machten die Kirche zur Stiefmutter der Kaiser, während diese mit der Kirche gehen sollen. Mit dem Ansehen der Regierung sank auch der wahre Adel und das reine Bürgerthum, und die Städte füllten sich mit gemeinen und schlechten Aufkömmlingen und Wucherern vom Land. Parad. XVI, 49—66. Er sagt ganz deutlich, dass durch die Schlechtigkeit der Päpste das Reich, die Kaiserwürde und die Gerechtigkeit zu Grunde gegangen sind. Parad. XVIII, 115. bis Ende. Die Hirten bekümmerten sich wenig mehr um das Evangelium und die Lehren der heiligen Väter: diese

blieben in Staub vergraben, und die Menge wurde der wahren Lehre entwöhnt. Päpste und Kardinäle selbst bekannten sich zu gottlosen Lehren, und büssen dafür wie Anastasius in der Hölle unter den Ketzern. Inferno. XI, 4—9. Gott hat in seiner Gnade der Kirche noch einmal zwei grosse Vorkämpfer gesandt, den heiligen Franz und den Dominicus, um die Gemeinschaft wieder zurückzuführen, aber unter den Streitern ist dennoch Verwirrung ausgebrochen. Parad. XII, 37. Spaltungen zerrissen die Kirche, und düstere Nacht deckte sie zu. Der Sinn der Päpste und Kardinäle steht nicht mehr auf Nazareth, wohin einst der Engel Gabriel seine Schwingen gerichtet. Sie lassen das Evangelium und lassen die grossen Lehrer, und studiren nur die Dekretalen. Parad. IX, 133—138.

In gleicher Unwissenheit und Rohheit halten sie denn auch die Völker, die in irdischem Streben und Genuss versinken. Sie drängen sich zu den Lehrstühlen der Dekretalisten oder zum Gefolg der Aerzte, die ihnen den Weg der Reichthümer zeigen. Parad. XI, 1—9. XII, 82. Solche elenden Lehren und deren Folgen auf das Volk lässt er die Beatrice in einem der obersten Himmel des Paradieses in äusserst kräftigen Worten rügen; „Es wird auf Erden viel geträumt, was man für Wahrheit hält, und die Menschen gehen nicht Einen Weg beim Philosophiren, so sehr reisst sie die Liebe zum Schein hin. Aber mehr erweckt es den göttlichen Zorn, mehr Sünde und Schande ist es, wenn das Falsche absichtlich für Wahrheit ausgegeben, wenn die heilige Schrift hintangesezt oder verdreht wird. Dabei denkt Niemand, wie viel Blut es kostet, sie in die Welt auszusäen, und wie ein demüthiges Anschliessen an sie Gott gefällt. Jeder bemüht sich zu scheinen, und bringt seine Erfindungen, und solche handeln die Prediger ab, und verschweigen das Evangelium. So werden eine Menge Mährchen jährlich von den Kanzeln verkündigt, so dass die einfältige Heerde mit Wind genährt, von der Weide heimkehrt, und es entschuldigt sie nicht, dass sie ihren Schaden nicht sieht. Man legt sich darauf, mit Spott und Scherzen zu predigen, und wenn nur recht gelacht wird, bläht sich die Kapuze auf, und mehr verlangt man nicht. Aber in der Kapuze sitzt der Teufel der Habsucht, und predigt den Ablass dem Volke, das ihn nicht merkt. Dadurch ist auf Erden die Dummheit so gewachsen, dass man ohne Beweis und Zeugniss jedes Versprechen glauben würde. Mit solchem macht Sankt Anton sein Schwein und

viele Andere fett, die schlechter als Schweine sind, mit falscher Münze bezahlend. Parad. XXIX, 82—126.

Ausser den verfälschten Lehren, womit zum Nutzen der Kirche das Volk in Dummheit und Rohheit erhalten wird, wirft ihr Dante noch andere Laster vor, und unter diesen hauptsächlich:

1) Herrschsucht und falsches Streben nach weltlicher Macht. Da bei diesen Bestrebungen der Kirche ihre sittliche Grösse durch ihre eigene Schuld tief gesunken war, so fiel natürlich der Begriff von Recht über die Regierungen, der eben nur in ihrer Grösse gewurzelt hätte, weg, und ihre Bestrebungen mussten überall als ungegründete Anmasungen erscheinen. Ihre Einmischung in die weltliche Regierung widerstritt nun ganz Dante's Idee, und da sie die mächtigste Empörerin gegen den Kaiser war, und durch ihre, die welfische Parthei die schrecklichste Unordnung in Italien erregte, so trifft sie der grösste und schärfste Tadel des Dichters.

Er steht aber in seinem Tadel durchaus nicht allein. Ueberall fühlte der nachdenkende Theil der Menschheit das unruhige Element heraus, das die Kirche befleckte und alle Staaten zerstörte. In den Gedichten des dreizehnten Jahrhunderts gibt sich schon sehr stark der widerstrebende Geist gegen die Kirche kund, der in seiner weitern Entwicklung bis zum fünfzehnten Jahrhundert in den romantischen Epen bis an den Atheismus streifen musste, da die Kirche selbst in ihren weltlichen Bestrebungen alle Religion bei Seite gedrängt hatte. Wir erinnern nur an die Serventois und sottes Chansons der Trouvères, die einen hartnäckigen Kampf gegen die Anmasung der Kirche führten; an die satyrisch-didaktischen Gedichte La Bible Guiot de Provins und la Bible Hugues de Bersil, die den Papst und die Geistlichkeit sehr freimüthig geisseln; an den Roix de Cambray, und die sehr heftige Complainte de Jerusalem contre la Cour de Rome. Selbst die Tragödien des Luco de Grimauld sind Satyren gegen Bonifaz VIII.

Dante theilt ganz die Ansichten seiner Zeit über die schiefe Stellung der Kirche. Er steht nur ziemlich allein in seiner grossartigen Ansicht von den beiden Instituten zur Leitung der Menschheit. Die Kirche ist und bleibt ihm ein heiliges Institut, von Gott eingesetzt zur Leitung der Menschheit in allen geistigen Angelegenheiten. Er unterscheidet sehr wohl das Institut an sich von seinen unwürdigen Dienern, und wenn er diese tadelt, so hebt er daneben

der der menschlichen Seele eine gemeinschaftliche Natur mit den Thieren, Pflanzen und Steinen gab; Convito IV, 21, den Empedokles, der die Welt und das Chaos durch Liebe und Hass entstehen lässt; Inferno XII, 42, den Epikur, der die Seele mit dem Leib für sterblich hält. Inferno X, 15.

Aber selbst diese Abwege der alten Philosophen gaben Dante noch keine Veranlassung, die Philosophie selbst als eine Abirrung von dem Weg der Gnade in das düstre und wilde Thal der Trostlosigkeit zu betrachten. Sondern er führt ihre Irrthümer nach dem Aristoteles an, und sagt im Convito, nicht jenen Philosophen, sondern Aristoteles müsse man folgen, obgleich er diesen und sogar auch seinen Lehrer Virgil zu denen zählt, die sich mit dem „Dass“ begnügen und an der Schwelle christlicher Anschauung in fruchtlosem Sehnen leiden müssen. Purg. III, 40—45.

§. 2. Irrthümer und Laster nach Christus im contemplativen Gebiet (in der Kirche).

Die ganze Fülle des Wissens hatte nachher unter allen Menschen nur wieder Christus. Von ihm aus sollte sie sich in die Weisen des Heiligthums, in die Väter und Lehrer der Kirche ergiessen, durch sie fortentwickelt, und in der Welt lebendig erhalten werden. Wie die Moralphilosophen den Kaiser in der Regelung des Staats, so sollten die grossen Theologen den Papst in der Leitung der Menschheit zum himmlischen Paradies unterstützen.

Aber die Welt wich nur zu bald von dem durch diese grossen Theologen bezeichneten Weg ab. Irrthümer und Laster verblendeten die Menschheit, und machten sie trotz dem Eifer der Kirchenlehrer die göttliche Wahrheit immer mehr verlieren. Ja neben diesen standen Irrlehrer auf, wie Sabellius und Arius, „die Thoren, welche gegen die heilige Schrift gleich Schwertern wütheten, und ihr klares Antlitz verwirrten.“ Parad. XIII, 127—129. Selbst die von den heiligen Lehrern gestifteten Orden arteten bald aus, und rissen die Kirche in Unordnung, Streit und Verderben.

Wenn die Lehrer der Menschheit so weit vom rechten Weg abirrten, so musste die aktive geistliche und weltliche Leitung der Völker ganz in's Verderben gerathen. „Nicht dass die menschliche Natur verderbt ist, sondern die schlimme Führung ist der Grund, dass die Welt jeder Tugend ledig, und geschwängert und bedeckt

mit Bosheit ist. Denn das Volk, das selbst seine geistlichen Führer nur nach dem zeitlichen Gut, wonach es selbst gierig ist, streben sieht, weidet sich auch nur an diesem, und verlangt nichts weiter." Purgat. XVI, 58—60. 100—105.

Je mehr Ehrfurcht Dante vor dem heiligen Institut der Kirche hatte, desto mehr mussten ihn die darin eingerissenen Unordnungen und Laster empören. Er sucht aber auch in dieser Hinsicht das Volk, das immer die beiden Begriffe von Kirche und Person der Geistlichen mit einander vermengte und noch vermengt, zu belehren, und an vielen Stellen, wo sein Tadel gegen Geistliche am eifrigsten ist, macht er nicht in Bildern sondern in ganz klaren Worten auf den wesentlichen Unterschied zwischen beiden aufmerksam. So lässt er im Paradies XII, 88—90. den heiligen Bonaventura sagen, nicht an dem heiligen Stuhl liege die Schuld der Verderbniss, sondern an denen, die darauf sitzen, und aus der Art schlagen. Im Inferno XIX, 100—103. wo er an dem Strafort des Papstes Nikolaus III. steht und empört über dessen Habgier ist, sagt er ihm, dass nur die Ehrfurcht vor den erhabnen Schlüsseln, die dieser im Leben hielt, ihn abhalte noch härtere Worte zu brauchen, als er ihm sagt. Aber im Purgat. XIX, 127—138. zeigt Dante ganz deutlich, dass er die Würden der Kirche und die Personen, die sie im Leben trugen, genau unterscheidet. Er kniet vor dem ehemaligen Papst Hadrian V, lässt sich aber von diesem sagen: „Stehe auf Bruder, und lass dich nicht irren. Ich bin mit dir und allen andern Menschen ein Diener und allen gleich an Macht, und wenn die Päpste im Leben mit der Kirche vermählt sind, so hört das nach dem Tod auf."

Um so energischer rügt Dante die äussere Kirche in ihrer Erscheinung und Thätigkeit und ihren Vertretern. Die Päpste und der Klerus sind das Volk, das in der Welt am meisten verdirbt, che al mondo più traligna. Sie machten die Kirche zur Stiefmutter der Kaiser, während diese mit der Kirche gehen sollen. Mit dem Ansehen der Regierung sank auch der wahre Adel und das reine Bürgerthum, und die Städte füllten sich mit gemeinen und schlechten Aufkömmlingen und Wucherern vom Land. Parad. XVI, 49—66. Er sagt ganz deutlich, dass durch die Schlechtigkeit der Päpste das Reich, die Kaiserwürde und die Gerechtigkeit zu Grunde gegangen sind. Parad. XVIII, 115. bis Ende. Die Hirten bekümmerten sich wenig mehr um das Evangelium und die Lehren der heiligen Väter: diese

blieben in Staub vergraben, und die Menge wurde der wahren Lehre entwöhnt. Päpste und Kardinäle selbst bekannten sich zu gottlosen Lehren, und büssen dafür wie Anastasius in der Hölle unter den Ketzern. Inferno. XI, 4—9. Gott hat in seiner Gnade der Kirche noch einmal zwei grosse Vorkämpfer gesandt, den heiligen Franz und den Dominicus, um die Gemeinschaft wieder zurückzuführen, aber unter den Streitern ist dennoch Verwirrung ausgebrochen. Parad. XII, 37. Spaltungen zerrissen die Kirche, und düstere Nacht deckte sie zu. Der Sinn der Päpste und Kardinäle steht nicht mehr auf Nazareth, wohin einst der Engel Gabriel seine Schwingen gerichtet. Sie lassen das Evangelium und lassen die grossen Lehrer, und studiren nur die Dekretalen. Parad. IX, 133—138.

In gleicher Unwissenheit und Rohheit halten sie denn auch die Völker, die in irdischem Streben und Genuss versinken. Sie drängen sich zu den Lehrstühlen der Dekretalisten oder zum Gefolg der Aerzte, die ihnen den Weg der Reichthümer zeigen. Parad. XI, 1—9. XII, 82. Solche elenden Lehren und deren Folgen auf das Volk lässt er die Beatrice in einem der obersten Himmel des Paradieses in äusserst kräftigen Worten rügen; „Es wird auf Erden viel geträumt, was man für Wahrheit hält, und die Menschen gehen nicht Einen Weg beim Philosophiren, so sehr reisst sie die Liebe zum Schein hin. Aber mehr erweckt es den göttlichen Zorn, mehr Sünde und Schande ist es, wenn das Falsche absichtlich für Wahrheit ausgegeben, wenn die heilige Schrift hintangesezt oder verdreht wird. Dabei denkt Niemand, wie viel Blut es kostet, sie in die Welt auszusäen, und wie ein demüthiges Anschliessen an sie Gott gefällt. Jeder bemüht sich zu scheinen, und bringt seine Erfindungen, und solche handeln die Prediger ab, und verschweigen das Evangelium. So werden eine Menge Mährchen jährlich von den Kanzeln verkündigt, so dass die einfältige Heerde mit Wind genährt, von der Weide heimkehrt, und es entschuldigt sie nicht, dass sie ihren Schaden nicht sieht. Man legt sich darauf, mit Spott und Scherzen zu predigen, und wenn nur recht gelacht wird, bläht sich die Kapuze auf, und mehr verlangt man nicht. Aber in der Kapuze sitzt der Teufel der Habsucht, und predigt den Ablass dem Volke, das ihn nicht merkt. Dadurch ist auf Erden die Dummheit so gewachsen, dass man ohne Beweis und Zeugniss jedes Versprechen glauben würde. Mit solchem macht Sankt Anton sein Schwein und

viele Andere fett, die schlechter als Schweine sind, mit falscher Münze bezahlend. Parad. XXIX, 82—126.

Ausser den verfälschten Lehren, womit zum Nutzen der Kirche das Volk in Dummheit und Rohheit erhalten wird, wirft ihr Dante noch andere Laster vor, und unter diesen hauptsächlich:

1) Herrschsucht und falsches Streben nach weltlicher Macht. Da bei diesen Bestrebungen der Kirche ihre sittliche Grösse durch ihre eigene Schuld tief gesunken war, so fiel natürlich der Begriff von Recht über die Regierungen, der eben nur in ihrer Grösse gewurzelt hätte, weg, und ihre Bestrebungen mussten überall als ungegründete Anmasungen erscheinen. Ihre Einmischung in die weltliche Regierung widerstritt nun ganz Dante's Idee, und da sie die mächtigste Empörerin gegen den Kaiser war, und durch ihre, die welfische Parthei die schrecklichste Unordnung in Italien erregte, so trifft sie der grösste und schärfste Tadel des Dichters.

Er steht aber in seinem Tadel durchaus nicht allein. Ueberall fühlte der nachdenkende Theil der Menschheit das unruhige Element heraus, das die Kirche befleckte und alle Staaten zerstörte. In den Gedichten des dreizehnten Jahrhunderts gibt sich schon sehr stark der widerstrebende Geist gegen die Kirche kund, der in seiner weitern Entwicklung bis zum fünfzehnten Jahrhundert in den romantischen Epen bis an den Atheismus streifen musste, da die Kirche selbst in ihren weltlichen Bestrebungen alle Religion bei Seite gedrängt hatte. Wir erinnern nur an die Serventois und sottes Chansons der Trouvères, die einen hartnäckigen Kampf gegen die Anmasung der Kirche führten; an die satyrisch-didaktischen Gedichte La Bible Guiot de Provins und la Bible Hugues de Bersil, die den Papst und die Geistlichkeit sehr freimüthig geisseln; an den Roix de Cambray, und die sehr heftige Complainte de Jerusalem contre la Cour de Rome. Selbst die Tragödien des Luco de Grimauld sind Satyren gegen Bonifaz VIII.

Dante theilt ganz die Ansichten seiner Zeit über die schiefe Stellung der Kirche. Er steht nur ziemlich allein in seiner grossartigen Ansicht von den beiden Instituten zur Leitung der Menschheit. Die Kirche ist und bleibt ihm ein heiliges Institut, von Gott eingesetzt zur Leitung der Menschheit in allen geistigen Angelegenheiten. Er unterscheidet sehr wohl das Institut an sich von seinen unwürdigen Dienern, und wenn er diese tadelt, so hebt er daneben

immer die Kirche als Ganzes hervor, und oft erklärt er ausdrücklich, dass ihn die Ehrfurcht vor der Kirche abhalte, unwürdige Päpste härter zu schelten. Er will für die Wahrheit seiner Sätze in der „Monarchia" gegen die Kirche streiten für das Heil der Wahrheit, mit der Ehrfurcht, die ein frommer Sohn gegen den Vater, ein frommer Sohn gegen die Mutter, gegen Christum, gegen die Kirche, gegen den Hirten, gegen alle Christen schuldig ist. Monarch. III, 3.

Aber mit aller Macht und auf jede Art, bald in dichterischer Form, bald in wissenschaftlichen Abhandlungen, weist er die frechen Ansprüche und verbrecherischen Bestrebungen der Geistlichkeit gegen die weltliche Regierung zurück, und zwar diese am heftigsten und öftesten, weil hier am meisten und schlimmsten gefehlt wurde.

Seine Ansichten finden wir niedergelegt in seiner Divina Commedia und dem Traktat De Monarchia. Das Convito ist nicht vollendet, sondern das Fragment enthält zum grössten Theil nur die Einleitung zu seinen philosophischen Abhandlungen; sonst würden wir, nach den Andeutungen und hier und da schon weiter ausgeführten einzelnen Thesen zu urtheilen, vortreffliche Aufschlüsse über die der Divina Commedia zu Grunde liegenden Ideen erhalten. So bleibt der Hauptschlüssel zum rechten Verständniss, nebst einigen Briefen, der Traktat De Monarchia. Dort ist das ganze dritte Buch verwendet, um theils die Beweise der Kirche für ihr Supremat über den Kaiser zu widerlegen, theils seine eigenen Beweise für die unabhängige Stellung des Kaisers in allen weltlichen Angelegenheiten zu begründen. Dort sagt er: „Die Gewalt, dem Reich der Menschen einen Kaiser zu geben, ist gegen die Natur der Kirche. Die Natur oder Form (Seele?) der Kirche ist nichts anders, als das Leben Christi in seinen Worten und Thaten enthalten. Denn sein Leben war die Idee und das Muster der streitenden Kirche, besonders der obersten Hirten, deren Amt ist, Schafe und Lämmer zu weiden. Christus hat selbst gesagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt. Aus diesem Grund konnte auch die Kirche keine irdische Macht annehmen. Wenn daher die Kirche sich darauf stützte, dass Karl der Grosse die Kaiserwürde von Hadrian erhalten habe, so sei dies kein Recht sondern eine Anmasung der Kirche gewesen, und der Gegenbeweis mit dem Kaiser Otto, der einen Papst ab- und einen andern eingesetzt habe, würde eben so nachtheilig für die Kirche

zeugen. Selbst der kräftigste Beweis der Kirche mit der dem Petrus übergebenen Macht zu binden und zu lösen, wird von Dante dadurch beschränkt, dass er sagt, Petrus könne nur die Dinge lösen, die ihn etwas angingen, d. h. die geistlichen Dinge. Monarchia III, 8—14. Daher ruft Dante den Geistlichen zu: Es hören also auf, das römische Reich zu schwächen diejenigen, welche Söhne der Kirche zu sein vorgeben, da sie sehen, dass der Bräutigam der Kirche, Christus selbst, das Reich an den beiden Gränzpunkten seiner Laufbahn als Streiter bestätigt hat. Monarch. II, 11.

Dante zählt aber die auf, welche ganz gegen das von Gott eingesetzte unabhängige Reich des Kaisers und gegen die in dem Buch De Monarchia durchgeführte Wahrheit streiten, und theilt sie in drei Klassen. Sie sind 1) der Papst aus Eifer für die Schlüssel und einige Hirten der griechischen Christen aus Eifer für die Mutterkirche; 2) viele Priester, denen eine fortwährende Begierde das Licht der Vernunft ausgelöscht hat, und die, während sie Söhne des Teufels sind, sich Söhne der Kirche nennen. 3) Dekretalisten, unwissende Theologen und Philosophen. Monarch. III, 3. Parad. IV, 134. Dante lässt sich mit Beweisgründen nur auf die Behauptungen der erstern ein, welche aus Eifer für die Kirche die Wahrheit der Sätze nicht wissen. Die letztere Klasse ignorirt er natürlich ganz. Aber die mittlern, die Söhne des Teufels, sind ihm die eigentlich gefährlichen Empörer gegen die göttliche Einrichtung. Zu ihnen rechnet er ebensowohl Päpste und Kardinäle als niedere Geistliche. Ihrer Herrschsucht ist kein Mittel zu schlecht, die Kämpfe, die sie führen, sind nicht zur Ausbreitung des Christenthums, zur Sicherung der christlichen Gemeinden, sondern die päpstlichen Schlüssel sind auf Kriegsfahnen gegen Gläubige zu sehen. Parad. XXVII, 49—51. Die Waffen zu diesen politischen Kriegen sind nicht das offene Schwerd, sondern gemissbrauchte kirchliche Gewaltmittel, Excommunicationen, oder, wie Dante sagt, Entziehung des Brodes, welches Gott keinem vorenthält. Parad. XVIII, 127—129, und die partheiliche, oft ganz ungerechte Unterstützung der wüthenden Welfen, wodurch fast in allen Städten Italiens unaufhörliche Bürgerkriege genährt wurden. Parad. XXVIII, 46—48.

Das Kreuz und das Schwerd haben sich in gewaltthätigen Händen vereint. Purg. XVI, 106—120. 127—132, dadurch sind die Päpste unrein geworden, nach mosaischem Gesetz, ein Thier,

das wiederkaut, aber den Huf nicht gespalten hat. Sie haben die Welt schlecht gemacht, indem sie die Kaiser von ihrem Führeramt abhielten. Purgat. XVI, 97 — Ende. Sie haben den Stern der Gerechtigkeit getrübt, Parad. XVIII, 115—120, und Florenz zur Empörung gegen das kaiserliche Ansehen aufgehetzt. Parad. XVIII, 46—53.

2) Die Quelle ihrer ewigen Widersetzlichkeit ist die Habgier. Dante schreibt in seinem Brief an die Kardinäle; „Die Gier hat sich ein jeder von Euch zur Gattin genommen, die niemals wie die christliche Liebe die Frömmigkeit und Gerechtigkeit, sondern immer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit gebiert. Ach heiligste Mutter (Kirche), Braut Christi, welche Söhne gebierst du dir im Wasser vom Geist, dir zum Erröthen! Nicht Caritas, nicht Asträa, sondern blutsaugende Töchter sind dir zu Schnüren geworden. Und welche Kinder dir diese gebären, das wissen ausser den Cunensischen Prälaten Alle. Die Kirchenväter liegen unbeachtet in den Winkeln, aber die Dekretalen führen jene im Mund. Warum? Jene suchten Gott als ihr Ziel und Heil, diese streben nach Geld und Pfründen."

Der erste Grund der geistlichen Habgier war die Schenkung Constantins an Sylvester von dem Gebiet von Rom. Daher ruft Dante in dem Buch De Monarchia: „Wie glücklich wäre das Volk, wie glorreich Ausonien, wenn entweder niemals der Schwächer seiner Herrschaft geboren wäre, oder seine fromme Absicht ihn selbst nie getäuscht hätte." Monarchia II, 11. Inferno XIX, 115. Parad. XX, 55—60.

Und weiter unten in derselben Schrift widerlegt er den Beweis von der Schenkung des Constantin, auf welchen die Kirche ihr Recht der weltlichen Oberhoheit gründete. „Der Kaiser durfte der Kirche gar nichts von dem Reich schenken, das ihm in seiner Ganzheit von Gott anvertraut war. Der Kaiser ist des Reichs wegen da, nicht das Reich seinetwegen; er kann also nichts davon weggeben, und wenn er es gethan hat, so hat er die tunica inconsutilis (ungenähten Rock) zerrissen, welche nicht einmal die Kreuziger Christi zu zerreissen wagten." Monarch. III, 10.

Von dieser Schenkung leitet Dante das Hauptunglück der Welt her, weil dadurch in der Kirche die Habgier erzeugt wurde. Durch sie aber ist die Unordnung und Zwietracht, die Verblendung und das Laster in die Welt gekommen, und der Zweck der Ankunft

des Erlösers zur Zeit der römischen Weltherrschaft und des allgemeinen Weltfriedens zerstört worden. Nachdem daher Dante diese goldene Zeit, die der Sohn Gottes selbst abgewartet hatte, geschildert hat, fährt er fort: „Wie aber die Welt sich befunden habe, seitdem die unzerreissbare Tunica durch die Klauen der Begierde den ersten Riss erhalten hat, können wir lesen. (Stimmt mit dem Ausruf bei den Simonisten im Inferno.) O Menschengeschlecht, von welchen Stürmen und Verlusten und Schiffbrüchen musst du heimgesucht werden, seit du ein vielköpfiges Thier geworden bist, nach verchiedenen Seiten strebst, am speculativen und praktischen Verstand krank bist, sowie auch am Trieb. Du kümmerst dich nicht um den durch unwiderlegliche Gründe höhern Verstand, nicht um das niedere Antlitz der Erfahrung, auch nicht um den Trieb der göttlichen Ermahnung: wie süss ist's, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen.“ Monarch. I, 18. Die Florentiner Goldmünzen (also die Habgier) haben die Heerde vom rechten Weg abgebracht (diritta via smarrita), und die Hirten zum Wolf gemacht (passt zu Inferno I.). Parad. IX, 127—132.

Auch im Convito kommt Dante auf die Habgier und die Reichthümer zu sprechen, und ruft die Zeugnisse aller alten Dichter und Philosophen und der heiligen Schrift gegen diese false meretrici an; dann sagt er: „Was anders gefährdet und vernichtet täglich die Städte, Länder und Menschen, als die Anhäufung der Güter, welche immer wieder neue Begierden erweckt, die man nicht ohne Unrecht gegen Andere stillen kann. Und was beabsichtigt das kanonische und bürgerliche Recht mehr zu heilen, als die Habgier, welche mit dem Wachsen der Reichthümer wächst?“ Convito IV, 12. Das ganze 11., 12. und 13. Kapitel ergeht sich über die Uebel der Reichthümer, und ist zugleich wichtig zur Erklärung des Gesprächs über die Fortuna. Die Reichthümer sind unvollkommen, also niedrig. Sie sind unvollkommen 1) in der Zufälligkeit ihres Erlangens, indem sie von Person zu Person keinen Unterschied machen. Keine Gerechtigkeit ist in der Vertheilung, sondern fast immer Ungerechtigkeit (iniquità). Convito VI, 11. 2) Durch die Gefährlichkeit ihres Wachsthums; sie erfüllen mit Unruhe und Durst. Sie sind aber auch trügerisch, denn diese falschen Verrätherinnen (false imagini di bene. Purgat. XXX, 131) versprechen immer, den Sammler mit Zufriedenheit zu erfüllen, und führen dadurch den menschlichen

Willen zum Laster des Geizes. Sie versprechen jeden Durst und Mangel zu heben, und häufen ihn unerträglich an, und geben noch dazu grössere Furcht und Sorge. Daher sagt Boethius: Wenn die Göttin des Reichthums so freigebig austheilte, als das stürmische Meer Sand wälzt, und als Sterne schimmern, so wird das Menschengeschlecht doch nicht aufhören zu klagen. 3) Durch die Schädlichkeit ihres Besitzes. Sie bringen dem Besitzer Furcht und Hass und Neid, sie verengern das Herz, machen geizig. Convito IV, 11—13.

Alle diese Uebel und Laster sind mit der Gründung der irdischen Macht in die Kirche eingezogen. Gold und Silber sind zu Götzen geworden, die überall ihre Priester haben. Inferno XIX, 112. Das Gold hat die Schafe und Lämmer vom rechten Weg verirrt, weil es die Hirten zu Wölfen umgewandelt hat. Parad. IX, 130. XVIII, 121. Solche raubgierige Wölfe in Hirtenkleidern sind jetzt auf allen Weiden zu sehen. Parad. XXVII, 55, besonders in Rom, wo Christus alle Tage verschachert wird. Parad. XVII, 51. Der Golddurst hat sogar die Erinnerung an die Lehren und Thaten der Apostel Petrus und Paulus in den Päpsten verwischt. Parad. XVIII, 133—136. „Mit grosser Wuth und eiteln Gedanken haben sich gerade diejenigen gegen das römische Principat erhoben, welche sich Eiferer für den christlichen Glauben nennen. Sie haben kein Erbarmen mit den Armen, welche nicht nur in den Einkünften der Kirche betrogen werden, sondern denen selbst das Erbe täglich geraubt wird. Und die Kirche wird arm gemacht, indem jene, Gerechtigkeit heuchelnd, den Vollstrecker der Gerechtigkeit nicht zulassen. Und diese Verarmung geschieht nicht ohne einen Richterspruch Gottes, da die Güter der Kirche, die das Erbe der Armen sind, diesen nicht zur Unterstützung gereicht, noch von dem Kaiserthum, das sie anbietet, mit Dank angenommen werden. Was soll man zu solchen Hirten sagen? Was, wenn das Vermögen der Kirche zerfliesst, während das Vermögen der Verwandten vermehrt wird?" Monarch. II, 10. Inferno XIX, 90—117.

Wie die Päpste sanken auch die Mönchsorden in kurzer Zeit von der ernsten Regel ihrer Stifter zum Verderben hinab. Die Mauern, welche ehemals Abteien waren, sind Räuberhöhlen geworden, und die Kutten sind Säcke mit verdorbenem Mehl gefüllt. Dieser Wucher der Mönche ist gottloser, als der gewöhnliche, der schon tief in der Hölle bestraft wird. Denn alles, was die Kirche

bewahrt, gehört den Leuten, die um Gottes willen bitten, dient aber nicht zur Bereicherung der Verwandten oder zu noch schlechterem Zweck. Petrus begann mit Armuth, Benedictus mit Gebet und Fasten, Franziscus mit Demuth die Stiftung seines Ordens. Aber alle sind bald ausgeartet. Parad. XXII, 73—93. XI, 124—139. Die Heerde des Dominicus ist nach irdischer Weide lüstern geworden, und hat sich ganz von ihm entfernt. An dem, was der heilige Dominicus nicht that, zählt Dante viele Laster seines Ordens her: er trachtete nicht nach dem Irdischen, studirte nicht die Dekretalen, suchte nicht nach einträglichen Kirchenämtern und fetten Pfründen, nahm nicht die Zehnten, die den Armen gehören. Parad. XII, 82—93.

Diese Habgier verleitete die Päpste nicht nur zu dem von Bonaventura und besonders von Petrus hart gerügten Wucher mit Privilegien und Dispensen, Parad. XII, 91—94. XXVII, 40—42. 52—54, sondern sie verblendete das Collegium der Kardinäle so sehr, dass die Kirche in die schimpflichste Abhängigkeit, nicht der Kaiser, was Dante noch ertragen hätte, sondern ganz untergeordneter Könige gerieth. Die Kirche hat fremde Wucherer (Basken und Caorsiner) zu ihrem Haupt erwählt, und sich dem König von Frankreich so weit verkauft, dass selbst der alte geheiligte Sitz derselben, Rom verlassen und verödet ist. So lässt Dante den Petrus im Paradies XXVII, 58—60 klagen.

Am eifrigsten ist er bei Gelegenheit der Papstwahl 1314 in seinem Brief an die Kardinäle. Nachdem er ihnen erst erklärt hat, dass Rom der geheiligte Sitz für die Lenker des weltlichen und geistigen Reichs ist, dass Christus selbst nach so vielen Triumphen Rom die Weltherrschaft bestätigt hat, dass Petrus und Paulus durch ihr eigenes Blut Rom zum Apostelsitz eingeweiht haben, fährt er fort: Ihr Kardinäle aber, gleichsam die ersten vorgesetzten Pfeiler der streitenden Kirche vernachlässigt den Wagen der Braut auf der offenbaren Spur des Gekreuzigten zu lenken, seid gleich dem falschen Wagenlenker Phaëton aus dem Geleise gewichen, und habt, obgleich es euch zukam, der nachfolgenden Heerde die Wildnisse dieser Pilgrimschaft zu lichten, sie selbst zugleich mit euch in den Abgrund gerissen. Und nicht zur Nachahmung zähle ich euch Beispiele auf, da ihr den Rücken, nicht die Mienen dem Wagen der Braut zugekehrt habt, und in Wahrheit diejenigen Priester genannt werden könnet, die sich dem Tempel abkehrten (Hesekiel VIII, 16.); euch, die ihr

das vom Himmel gesandte Feuer verachtet und die Altäre von fremdem Feuer entzünden lasst; euch, die ihr die Tauben im Tempel verkauft, wo das, was durch keinen Preis gemessen werden kann, auf verderbliche Weise zum Tauschhandel feil geboten worden ist. Aber harret der Geissel und des Feuers, und verachtet nicht die Geduld dessen, der euch zur Reue erwartet.

(Hier ist also der Wagen im irdischen Paradies (Purgat.) und hier sind die, die ihn verlassen haben, nicht die Päpste, sondern mehr die Kardinäle, die im Anfang dieses Briefs den Pharisäerfürsten verglichen sind, die das alte Priesterthum beschimpften, und den Dienst des levitischen Stammes verpflanzt haben (nach Avignon), die Kardinäle, welche bestochen, schlecht wählen, und dann durch Wahrsager und Sterndeuter das als nothwendig erklären lassen, was sie, die Wahrheit missbrauchend erwählt haben. Als Princip dieser Verkehrtheit ist die Cupiditas genannt.)

Durch den unermesslichen trügerisch erworbenen Reichthum muss dann als natürliche Folge Ueppigkeit, Verweichlichung, Sittenlosigkeit unter dem Klerus einreissen. Ueber den Luxus lässt Dante den Peter Damianus eifern, und hält dessen und anderer ausgezeichneter Männer der Armuth geweihtes Leben dagegen. Jetzt bedarf der neuere Hirt, dass Einer ihn rechts und links stütze, Einer ihn führe und Einer ihn hinten hebe, so schwer ist er geworden, und mit seinem Mantel deckt er das Maulthier, so dass zwei Thiere unter einem Fell gehen. O der Langmuth, die so vieles duldet! Parad. XXI, 130—135.

Die traurige Entartung der Päpste war nun zu keiner Zeit grösser als zu Dante's Zeit, und gleichsam fühlbarer, weil sie das Kaiserthum für lange Zeit aufgelöst hatte. Nikolaus III. trifft Dante in der Hölle unter den Simonisten, und hält ihm eine derbe Strafpredigt. Inferno XIX, 90.

Am meisten hat aber Bonifacius VIII. durch seine Herrsch- und Habsucht den päpstlichen Stuhl geschändet, und zwar so, „dass die Kreuzigung Christi durch die Juden, und das schlechte Leben dieses Statthalters die zwei einzigen Ereignisse sind, wodurch der Himmel verfinstert wurde.“ Er hat sich zuerst durch Betrug und Ränke den päpstlichen Stuhl erworben, der vor Christus ledig ist; und dann das heilige Grab des Petrus zur Kloake gemacht voll Blut und Gestank, worüber sich Satan in der Hölle freut. Als Petrus diesen

und die früher genannten Vorwürfe gegen Bonifacius ausspricht, ist sein Ansehen so, als wenn der weisse Jupiter (der Stern der Gerechtigkeit) das Roth des feurigen Mars angenommen hätte, und den ganzen Himmel mit allen Engeln und Seligen überzieht eine tiefe Schamröthe. Parad. XXVII, 1—66. Den letzten Vorwurf gegen die Päpste und zwar den des Betrugs spricht Beatrice im obersten Raum des Himmels aus: Die blinde Habgier in Italien hat die Rettung Heinrichs VII. von sich gewiesen. Papst war damals Clemens V, der heimlich ein ganz anderes Verfahren als öffentlich gegen den Kaiser anwendete. Aber nach kurzer Zeit wird er ausgestossen in die Hölle zu den Simonisten an Bonifacius Stelle. Parad. XXX, 139—148. Ueber diese Päpste siehe Giov. Villant, Lib. IX, Cap. 59. Pecorone di Ser Giovanni Florentino. XIV, 1 und 2.

Die Ursachen des kirchlichen Verfalls sind jetzt angegeben, die Art desselben hat Dante in der grossen Allegorie im irdischen Paradies dargestellt, die zugleich die Geschichte der Kirche erzählt. Nachdem der Triumphzug Christi und seines Wagens (der Kirche) in Begleitung aller Symbole des alten und neuen Testaments, aller Gnaden, Sacramente und Tugenden erzählt ist, nachdem Dante's geistige Augen durch Reue und Busse vor Beatrice, dem Symbol der göttlichen Wissenschaft oder Theologie, gestärkt sind, sieht er klar den rechten Geist und Inhalt und die Bestätigung seiner Lehre. Christus führt den Wagen (die Kirche) zu einem Baum, der mächtig unter den übrigen dastand, und je weiter in die Höhe sich immer mehr nach allen Seiten ausbreitete. Der Baum ist das weltliche Reich, die Grundlage der Kirche, unter dessen Schatten und Schutz sie ihre Segnungen verbreiten soll. Von seinem Holz ist daher die Deichsel des Wagens, die Lenkerin, der römische Stuhl, wie auch im Inferno II, 16—27 gesagt ist, dass Aeneas Rom für den Sieg des Reichs und den Sitz des Nachfolgers Petri gründete. Christus wird daher selig gepriesen, dass er die Macht und das Amt des Reichs achtete, und dem Kaiser gab, was des Kaisers ist. Ehe Christus erschien, war der Baum verwaist, ohne Laub und Blüthen, das Reich hatte seine Bestimmung, der Träger und Schützer der Kirche zu sein, noch nicht erfüllt. Als aber der römische Adler über die ganze Erde gesiegt hatte und der allgemeine Weltfriede ausgesprochen war, da war die Zeit erfüllt, dass Christus erschien, und den Wagen an den Baum band, die christliche Kirche mit dem

Weltreich innig verknüpfte. Sobald diess geschah, trieb der Baum plötzlich die herrlichsten Blüthen, und prangte in Farben zwischen roth und violett. Dies deutet offenbar (wie ich Philalethes hier gern folge) auf die Bischöfe in den ältesten Zeiten, deren Tugenden das christliche Rom schmückten. Gerade so lange war auch Christus, der Greif, unter ihnen und mit ihnen. Als Dante, der unter dem mächtigen Eindruck dieses grossen Moments entschlummert war, wieder erwacht, ist das Bild sehr verändert. Beatrice sitzt, umgeben von den Tugenden und Gnadengaben als Hüterin des Wagens (der Kirche) „auf dem wahren ihr zukommenden Platz", auf der Wurzel des Baums unter dessen Laub, aber Christus, die Apostel und Evangelisten sind von dem Wagen gewichen. Der Wagen hat nun manche Gefahr zu bestehen. Der Adler (die heidnischen Kaiser) verfolgt die ersten Christengemeinden, der Fuchs schmuggelt Ketzereien ein, der Drache (Mahomed) bringt Spaltungen hervor. Diese Gefahren bestand die Kirche insofern glücklich, als sie rein in ihrem Innern blieb. Aber jetzt füllt der Adler den Wagen mit seinen Federn, d. h. Constantin schenkt ihr das Gebiet, und sobald wird aus dem Wagen ein scheussliches siebenfältiges Ungeheuer, worauf eine freche Hure sitzt, und mit einem Riesen buhlt, der sie zuletzt schlägt, und sie mit dem Ungeheuer entführt. Das Letztere bedeutet die Verbindung des Papstes mit dem König von Frankreich, und die Verlegung des heiligen Stuhls nach Avignon. Purgat. XXXII. Inferno XIX, 90.

§. 3. Laster und Verderben im aktiven Gebiet des Reichs.

Das Reich war noch viel mehr in Unordnung gerathen, weil es nicht nur an innern Uebeln, Mangel an Gerechtigkeit und Kraft litt, sondern weil der mächtige äussere Feind, die Kirche, ihre ganze Thätigkeit daran setzte, die Auflösung des Reichs zu bewirken. Dante hat den Verfall des Reichs in einem Bild anschaulich gemacht, das er dem Traum des Nebukadnezar im Propheten Daniel II, 13. entlehnt. „Auf der Insel Kreta, mitten im mittelländischen Meer, steht auf einem Berg, der einst die Wiege des Jupiter war, ein Greis. Er kehrt den Rücken gegen Damiata in Aegypten, und schaut nach Rom wie in seinen Spiegel. Sein Haupt ist von feinem Gold gearbeitet, und reines Silber sind die Arme und die Brust, dann ist er von Kupfer bis zur Gablung, von da hinab ist Alles

Eisen, ausser dass der rechte Fuss gebrannter Thon ist, und auf diesen steht er mehr als auf den andern gestützt. Jeder Theil, ausser dem goldenen, ist durchbrochen von einem Spalt, welcher Thränen herabträufelt. Diese sammeln sich und bilden den Höllenstrom." Inferno XIV, 94—120.

Dante hatte zwei Gründe, dieses Bild des Reichs auf die Insel Kreta zu versetzen. Einmal liegt diese Insel so, dass sie gleichsam einen Mittelpunkt zwischen Europa, Asien und Afrika, also der damals bekannten Welt bildet. Und dann ist sie die Wiege des Jupiter, des Sinnbilds der aktiven Monarchie, der seinem Vater Saturn, dem Bild des contemplativen Lebens, die Herrschaft abgenommen hatte.

Der Greis kehrt den Rücken gegen Aegypten und Asien hin, also gegen Osten, und schaut nach Rom, nach Westen, sowie der Lauf der Sonne und der Gestirne von Osten nach Westen geht, so wie die Gründung der Staaten im Orient begonnen hat und nach Dante in Rom endigen soll, wann das römische Kaiserthum und die römische Kirche in ihrer vollkommenen Verfassung sind. Desswegen sieht der Greis nach Rom, wie in seinen Spiegel, während Thränen über die immer zunehmende Verderbtheit der menschlichen Gesellschaft die Höllenflüsse nähren, denn die Beschaffenheit des Reichs erkennt man, wie in einem Spiegel, an der Beschaffenheit des weltlichen und geistlichen Führers. Die Wunden des Staatskörpers sind die Quellen der Laster und Schmerzen, welche die Hölle anfüllen. Ueber den Alten vom Berg s. Cento Novelle antiche 98. Boccaccio Decam. III, 8.

Seine verschiedenartigen immer schlechtern Bestandtheile bezeichnen den Zustand, in den das Menschengeschlecht geräth, wenn es sich von dem ersten goldenen Zustand unter dem Gesetz des Königs entfernt, di quel rege sotto cui fu il mondo casto. Sein rechter Fuss ist von terra cotta, denn die rechte Seite ist für Dante das Symbol des Rechten und Gerechten, und will also sagen, wie schwach gegründet auf Gerechtigkeit die politische Regierung seiner Zeit ist. Der Greis stützt sich aber mehr auf den rechten, also gerade den schwachen Fuss, weil die Monarchie zu dem Grad der Verderbtheit gelangt ist, dass die Gerechtigkeit nicht mehr gehandhabt wird, die vielen Verbrechen und Laster in dem Reich unbestraft bleiben, und

sich zuletzt so mehren werden, dass das Ganze zusammenfallen muss [1]).

Zu keiner Zeit war das Reich so in Verfall, als in der Epoche, in welcher Dante sein Gedicht schrieb, und eine völlige Auflösung stand bevor, wenn nicht Gott einen Retter sandte. Das lateinische Kaiserthum in Byzanz, das letzte Bollwerk gegen die Mahomedaner, war gefallen. St. Jean d'Acre war gefallen, Inferno XXVII, 89. Ludwig IX. von Frankreich todt 1270, das heilige Grab in den Händen der Feinde, und Keiner stand auf, es den Christen wieder zu erobern. Die tapfere Dynastie der Normannen in Unteritalien starb mit der Constanze, der Mutter des schwäbischen Friedrich II. aus. Parad. III, 118. Das mächtige Haus der Hohenstaufen starb bald nach Friedrich II. aus, und in kurzer Zeit fiel eine Sprosse nach der andern: Friedrich II. (Inf. X, 119. XIII, 59. 68.), Konrad, Heinrich, Ezzelino (Inferno XII, 110), Manfred (Purg. III. 112), Konradin (Purg. XX, 67) und Enzio. Von dem mächtigen Haus blieb auch nur ein Weib, Constanze, Manfreds Tochter und Gemahlin Peters III. von Arragonien, allein übrig (Purg. VII, 129). In diesem schwäbischen Haus hatte die kirchliche Parthei vollständig aufgeräumt. In Böhmen starb das alte Haus des Primislaus und der Libussa aus. Parad. XIX, 115. Purgat. VII, 97.

Das Härteste war der Untergang des römischen Kaiserthums. Die Kirche hatte nun keinen Widerstand, die Könige, die Republiken keinen Zügel und Sporn mehr. „Gesetze sind da, aber Niemand legt Hand an, weil der Hirt, der vorausgeht, wiederkauen kann, aber nicht die Klauen gespalten hat. Die schlechte Führung hat die Welt schlecht gemacht, nicht die schlimme Natur. Rom pflegte einst, als es noch die Welt gut machte, zwei Sonnen zu haben, welche beide Wege, den der Welt und Gottes, zeigten. Jetzt hat eine die andere ausgelöscht, das Schwerd ist gewaltsam mit dem Hirtenstab vereinigt, und so muss beides schlecht gehen,

---

1) Diess letztere nach der Meinung, die damals galt, und womit Boccaccio seine Vita di Dante anfängt; „Solon, dessen heilige Gesetze der Jetztwelt ein klares Zeugniss seiner Gerechtigkeit sind, pflegte oft zu sagen, dass jede Republik, so wie wir, auf zwei Füssen stehe. Der rechte Fuss bedeute, dass keine begangenen Fehler unbestraft blieben, der linke, dass jede gute That belohnt würde."

weil eines das andere nicht fürchtet.“ Purgat. XVI, 97—112. — Beatrice ruft im Primum mobile aus: „O Gierde, die die Sterblichen so versenkt, dass sie die Augen nicht mehr über ihre Fluth erheben können. Der Wille ist noch gut, aber das allgemeine Verderbniss lässt keine guten Früchte mehr aufkommen. Unschuld und Glaube sind nur noch bei den Kindern. Die Gebote der Kirche werden aus Sinnlichkeit übertreten, und der Egoismus erzeugt die schändlichste Lieblosigkeit. So wird die weisse Haut des Menschengeschlechts schwarz (vielleicht Anspielung auf die Parthei der Weissen und Schwarzen?), und das alles, weil die menschliche Gesellschaft keinen Regierer hat.“ Parad. XXVII, 121—141. — Den Florentinern schreibt Dante: „Wenn der kaiserliche Thron leer steht, so irrt die ganze Welt aus dem rechten Weg, weil der Steuermann und die Ruderer in Petrus Schifflein schlafen; und das arme Italien, den Privatherrschaften überlassen, und jedes öffentlichen Regiments entblösst, wird von dem Wirbel des Sturms und der Wogen zerschlagen und geraubt.“ Hier ist beiläufig gesagt, die diritta via smarrita in Inf. I, 3. deutlich erklärt, dazu gehört der Ausruf in Parad. IX, 130—132: Die Habgier hat den Hirten zum Wolf gemacht, und die Heerde vom rechten Weg verirrt.

Dieser Zustand rührte theils von der Machtlosigkeit der Kaiser, theils aber auch von ihrer Nachlässigkeit her, indem sie sich um Italien, den Mittelpunkt der Weltherrschaft nicht bekümmerten. Darum tadelt Dante die Kaiser Rudolph von Habsburg und Albert von Oestreich. „Kaiser Rudolph hat die Wunden nicht heilen wollen, die Italien den Tod gebracht haben, so dass es erst später ein anderer (Heinrich VII.) neu belebt.“ Purgat. VII, 94—96. An den Kaiser Albert geht der dringende Aufruf, er möge um seines göttlichen Berufs, um Roms, der Hauptstadt seines Reichs, um seiner Ehre willen Italien zu Hülfe eilen. Purgat. VI, 97—126.

Durch die Schwäche der Kaiser, durch die machtlose Ausübung des obersten Richteramts geriethen auch die übrigen Fürsten auf die Bahn der Laster und der Unordnung, und übten theils offene Widersetzlichkeit gegen ihr Oberhaupt, den Kaiser, Parad. VIII, 50., theils missachteten sie in den ihnen anvertrauten Ländern die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit. Auf dem Stern der Gerechtigkeit hält der kaiserliche Adler ein langes Strafgericht über eine Reihe von Königen aus Dante's Zeit, und wirft ihnen Hochmuth,

Betrug, Habgier, Grausamkeit und andere Laster vor. Parad. XXI, 115—138. Auch der französische König Hugo Capet zählt die Unthaten seiner Nachfolger, besonders Philipps des Schönen und der beiden Karl, von Anjou und Valois, her. Purgat. XX, 43—96.

Italien war durch die Schwächung der Kaiser am meisten aus der Ordnung gekommen. Die Stadt und Republik Florenz ist aber dem Dante das Haupt der ganzen Empörung in Italien, sie ist der Ursprung und die Aufregerin aller Unruhen, Unordnungen, Tyranneien, Bürgerkriege, denn sie ist der Hauptsitz des Welfismus und besonders der schwarzen Parthei. Daher nennt Dante in dem Brief an Heinrich die andern welfischen Städte die Köpfe der Hyder, die nicht zu vertilgen sind, so lange Florenz noch nicht gebändigt ist, seine Vaterstadt aber das Füchslein des Gestankes (das Haupt der ganzen Rebellion). „Das ist die Natter, die sich gegen die Eingeweide ihrer Mutter kehrt, das ist das faulende Thier, welches die Heerde seines Herrn mit der Ansteckung befleckt. Das ist die lasterhafte und ruchlose Myrrha, welche nach den Umarmungen ihres Vaters Cynaras entbrannte. Das ist die ungeduldige Amata, welche die schicksalgebotene Vermählung zurückstossend, den schicksalverbotenen Eidam zu wählen nicht scheute, sondern wie eine Furie zum Krieg herbeirief, und zuletzt ihr übles Wagniss zu büssen, mit dem Seil sich erhenkte.“ (Der verbotene Eidam ist der König von Sicilien, welchen noch bei Lebzeiten seines Vaters, die Florentiner zum Führer gewählt hatten, und welcher mehr als irgend einer, unter dem Schein einer lang geheuchelten Freundschaft, dem Kaiser Heinrich feindselig war. Villani VIII, 82. Alle jene allegorischen Bilder kommen auch in der Hölle vor, und es liegt also auf der Hand, dass sie sich auf Florenz beziehen.) „Wahrlich mit natterhafter Wildheit sucht sie die Mutter zu zerfleischen, indem sie gegen Rom die Hörner der Empörung wetzt, das sie zu seinem Bild und Gleichniss geschaffen hat. Mit dem Brodem des Eiders haucht sie verpestenden Dampf aus, von welchem die benachbarten Schafheerden ohne ihr Wissen hinschwinden, indem sie mit dem Köder falscher Schmeicheleien und Erdichtungen die nächsten sich zugesellt, und die zugesellten bethört.“ Florenz war die erste Führerin und Erregerin des lombardischen Aufruhrs. Diess bezeugen Giovanni Villani IX, 11, Dino Compagni, p. 81. „Auch für die Umarmungen

ihres Vaters brennt sie [1]), indem sie mit ruchloser Keckheit versucht, dir die Zustimmung des höchsten Bischofs, der der Vater der Väter ist, mit Gewalt zu entreissen.“ (Heinrich wurde als Graf von Luxemburg zum Kaiser gewählt, durch Betrieb des Papstes Clemens, während der König von Frankreich seinen Bruder Karl von Valois vorschob.) „Der Satzung Gottes widerstrebt sie, den Götzen ihres Eigenwillens anbetend, indem sie den gesetzmässigen König verschmäht, die Sinnlose, und nicht erröthet, dem König, der nicht der ihrige ist, Rechte, die nicht die ihrigen sind, für eine zu ihrem Unheil zu übende Gewalt als Friedensbedingungen anzubieten. Aber des Stricks sei das wüthende Weib gewärtig, damit es sich daran erhänge.“ (Dieser König, der nicht der ihrige ist, ist Karl von Valois (Karl ohne Land), der seit 1301 in Florenz herrschte, und die Weissen vertrieb, und bei der Ankunft Heinrichs von Neuem von den Welfen nach Florenz gerufen wurde). Daher fordert Dante am Ende des Briefs den Kaiser Heinrich auf, mit der Schleuder seiner Weisheit, und dem Stein seiner Kraft diesen Goliath (Florenz) niederzuwerfen, damit die Philister (die welfische Parthei) mit Schrecken fliehen, und Israel frei sei.

Gegen die Florentiner spricht Dante eine noch stärkere Sprache, die uns noch mehr Licht auf die Bilder in der Div. Commedia gibt: „Ihr Uebertreter der göttlichen und menschlichen Gesetze, bereit zu jedem Frevel, gelockt von thierischer Begierde, seid ihr nicht gleichsam eine Wohnung des Todes im Arm des Schreckens, seitdem ihr zuerst und allein das Joch der Freiheit verschmähend, gegen den Ruhm des römischen Fürsten, des Königs der Welt und Dieners Gottes getobt, die Pflicht der schuldigen Ergebenheit verläugnet, und euch lieber im Wahnsinn der Rebellion erhoben habt.“ (Beziehen sich die Wahnsinnigen, die in Krankheit herumrasen, nicht vielleicht auf die Rebellen?) „Wisst ihr nicht, Zügellose und Thörichte, dass die öffentlichen Rechte nur mit dem Ende der Zeit eine Gränze haben? Warum, ihr Thörichten, gleichsam neue Babylonier, verlasst ihr das eigene Kaiserthum, und versucht ein neues Reich, dass das florentinische Bürgerthum (Staatsleben) anders sei als das römische? Warum beliebt es euch nicht, auch die apostolische Einherrschaft

---

1) Florenz wird im Convito die bellissima e famosissima figlia di Roma genannt. Convito I, 3.

zu beneiden, damit, wenn der Mond (Delia) am Himmel verdoppelt werde, auch eine doppelte Sonne sei. Wenn es euch also nicht erschreckt, eurer übeln Wagnisse zu gedenken, so möge es euer verhärtetes Herz erschrecken, dass euch nicht nur die Weisheit, sondern auch der Anfang derselben genommen ist zur Strafe eurer Schuld. Denn kein Zustand des Verbrechers ist furchtbarer, als wenn er schamlos und ohne Furcht vor Gott ganz nach Willkühr handelt." (Erinnert an den Capaneus.) „Ihr nur zum Uebel Einträchtigen, von wunderbarer Leidenschaft Verblendeten! Was wird es euch helfen, mit Wällen euch zu verschanzen, mit Aussenwerken und Thürmen zu befestigen, wenn sich der Kaiser naht." (Diess thaten die Florentiner 1310 bei dem Zug Heinrichs VII. nach Giov. Villani IX, cap. 10. Aehnlichkeit mit den Mauern der Disstadt.) Noch warnt Dante die Florentiner, nicht aus dem unvermutheten Glück der Parmesaner, die Friedrichs II. Lager bei Vittoria überfielen, Muth zu schöpfen, sondern sich lieber an die Blitze des Barbarossa zu erinnern, und das damalige Schicksal Mailands und Venedigs zu bedenken. (Diess ist wohl der Cerberus, den der Engel am Thor der Disstadt meint.) Mit Bedauern lässt Dante seinen Urahn Cacciaguida der alten einfachen Sitten und des tüchtigen Charakters der Florentiner gedenken. Parad. XV. und XVI. Diese erhielten die Stadt in ihrer Grösse, bis das Kaiserthum durch die Kirche geschwächt war, Florenz mächtig und übermüthig wurde, weiter um sich griff, die Bewohner der Umgegend in die Stadt hereingezogen, dadurch das Bürgerthum gemischt, der Adel verderbt wurde. Mit dem Reichthum mehrte sich der Wucher, die Habsucht und Ueppigkeit, und der Stolz der Nachkommen stürzte in blutigen Streitigkeiten die Macht der Väter. Purgat. XXIII, 94—111. Inferno XV, 61—78. Dass der Reichthum der Grund des Uebels sei, und Stolz, Neid, Habgier und Verweichlichung erzeugt habe, sagt Dante in dem Bild der ganzen Hölle, besonders aber in Bezug auf Florenz durch das Gleichniss von Johannes dem Täufer und Mars, das er dem florentinischen Selbstmörder Inferno XIII, 143—150 in den Mund legt [1]). So war Florenz von der Ermordung des

1) Die Prophezeiung dieser Seele lautet: „Der Gott Mars wird die Stadt Florenz aus Groll darüber, dass sie ihn nicht mehr verehrt, immer durch Krieg (seine Kunst) unglücklich machen. Und wenn nicht

Buondelmonte an, Inferno XXVIII, 103—111, nicht mehr im Frieden, änderte fortwährend Gesetz, Münze, Obrigkeit und Sitte zum Schlechten, und glich dem Kranken, der keine Ruhe findet, und sich im Bett von einer Seite nach der andern wälzt. Purgat. VI, 127—151. So ist das ganze Arnothal die misera valle voll ungerechter Bewohner, der Arno fliesst von den Schweinen zu den Hunden, dann zu den Wölfen, und zuletzt zu den Füchsen. Purgat. XIV, 24—126. Florenz aber ist die trista selva, es ist die wahre Pflanzung des Lucifer, von dessen Hochmuth der schon so viel beweinte Neid stammt. Parad. IX, 127—129. Dante fasst sein letztes Urtheil über seine verderbte Vaterstadt in folgenden Worten zusammen: „Ich kam vom Menschlichen zum Göttlichen, vom Zeitlichen zum Ewigen, von Florenz zum gerechten und fehlerlosen Volk.“ Parad. XXXI, 37—39. (Diess alles gibt viel Licht auf die Stadt des Dis, Inf. IX, und auf die Allegorien in den zwei ersten Gesängen der Divina Commedia.)

Von Florenz aus verbreitete sich die Unordnung über das ganze Mittel- und Norditalien, oder wenigstens war Florenz hauptsächlich Schuld, dass Friede und Ordnung nicht zurückkehren konnte. Denn

auf der Brücke des Arno noch eine Spur von ihm übrig wäre, so würden die Florentiner ihre Stadt nach der Verwüstung durch Attila umsonst wieder aufgebaut haben, denn Mars würde sie wieder zerstören lassen.“ Diess war der allgemeine Aberglaube zu jener Zeit, wie man aus Giov. Villani sehen kann. Diese Prophezeiung, welche manchem Ausleger albern vorkommt, scheint hier als Allegorie einen tiefern Sinn zu verbergen. Das Bild Johannes des Täufers war auf die Florinen, die Hauptmünze, geprägt, daher Dante diese Florinen Inferno XXX, 74. la lega suggellata del Battista, die mit dem Täufer gestempelte Legirung nennt. Das Gold ist das Symbol des Reichthums und des Luxus, der nach Cacciaguida's Klage die Stadt Florenz so verderbt hatte. Mars aber bedeutet den frühern kriegerischen Geist der Florentiner. So würde also die Rede dieser Seele so zu verstehen sein: Ich war aus der Stadt, welche den alten kriegerischen Geist verlor und sich der Verweichlichung, dem Luxus, der Habgier hingab, wodurch sie bei den vielen Kriegen in Italien immer eine traurige Rolle spielen wird. Und wenn nicht noch im Arno das befestigte Castell wäre, wo die Jugend sich noch im Krieg übt, so wäre Florenz schon längst wieder zerstört. Vergl. auch Inf. XVI, 67. 73. VI, 74.

indem es durch seine eigene Widersetzlichkeit das Ansehen des Kaisers schwächte, reizte es auch andere Städte und Republiken auf, und unterstüzte sie durch Rath und That. So lebte denn fast keine Stadt in Frieden, wie Dante im Inferno sagt, die Partheien verjagten sich gegenseitig, Usurpationen der Herrschaft folgten unaufhörlich auf einander, kleine Tyrannen tauchten überall auf, fingen mit Blutbädern an, und endigten durch Ermordungen, um Andern Platz zu machen. Daher sagt Dante, Brief an die Fürsten Italiens, das Nest des kaiserlichen Adlers sei von jungen Raben eingenommen, und seine eigenen Jungen herausgeworfen. Die grösste und durchgreifendste Unordnung machten die Welfen und Gibellinen, die unter dem Vorwand der Unterstützung entweder des Papstes oder des Kaisers ihre eigennützigen Zwecke verfolgten, und die heftigsten Bürgerkriege führten. Florenz ward selbst einmal dadurch an den Rand des Verderbens gebracht. Inferno XVI, 73. XXVII, 36—54. Ruth Geschichte der italienischen Poesie I. S. 387 ff.

Dante tadelt beide Partheien auf gleiche Art wegen ihres wüsten Treibens. Er hebt aber auch unpartheiisch aus beiden das Bessere hervor. Am meisten hofft er von den Weissen Welfen, die die Oberherrschaft des Kaisers anerkannten und diesen unterstützten. Aus ihrer Parthei waren viele tüchtige Vikare des Kaisers, und sie gingen zuletzt mit den Gibelinen zusammen. Wir können nicht glauben, dass Dante in einer argen Täuschung gelebt habe, sondern er musste wohl durch Gründe überzeugt sein, wenn er den Kardinal Di Prato in seinem Brief versichert, dass die Weissen Freunde des Friedens und der Gerechtigkeit seien. „Zu welchem andern Zweck sind wir in den Bürgerkrieg gegangen, haben unsre weissen Fahnen erhoben, unsre Schwerter geröthet, als damit diejenigen, die mit thörichter Anmassung die bürgerlichen Rechte verachtet haben, mit Gewalt zu Gesetz und Frieden zurückgebracht werden.“

So lobte Dante auch den Grafen Alessandro von Romena, den eifrigen Vertheidiger der Weissen, auf welchen Dante wegen seiner Grossherzigkeit viele Hoffnung gesetzt hatte, und von welchem er im Brief an dessen Neffen sagt: „Seine Heldenfahnen drückten aus: wir zeigen die Ruthe, die alle Laster verjagt.“ So auch den Maroello Malaspina, den Vikar des Kaisers. Purgat. VIII, 131. Dieser Maroello wurde gewöhnlich genannt: Marte vapor di Val di Magra

(Gerini, Memorie Storiche della Lunigiana, Vol. II. p. 49. zitirt von Torri, Epist. Dant.) Auf ihn bezieht sich wohl die Stelle im Inferno.

Die andern Partheien, die schwarzen Welfen und die Gibellinen mit ihren eigennützigen Absichten tadelt er ganz auf gleiche Weise, wo sie Fehler begehen. Die Gibellinen eignen sich den heiligen Adler zu niedrigen eigennützigen Zwecken an, die Welfen bekämpfen ihn, beide mit gleichem Unrecht. Parad. VI, 32. 97—111.

Neuntes Kapitel.

Allen diesen Unordnungen soll Heinrich VII. ein Ende machen.

Von dem ersten Kaiser, der seine Aufgabe begriffen und sie auszuführen die Macht hätte, erwartete Dante das Heil Italiens durch Wiederherstellung des Reichsgesetzes, und das Heil der Kirche durch Reinigung von ihrem Verderben. Gottes Hülfe in diesem Elend würde ihm nicht so wunderbar erscheinen, wie die Zurückweichung des Jordans und des Meeres vor den Kindern Israel. Parad. XXII, 94. Darum verkündet er mit Zuversicht, dass bald der Vatikan und die andern heiligen Orte Roms von der Unzucht würden befreit werden, und dass Gottes Rache den treffen wird, der die Schuld des Uebels trägt, und nach der Geschichte der Kirche im Purgat. gibt er eine bestimmte Hinweisung auf den weltlichen Retter. Purgat. XXX, 37.

Es ist vielfach darüber gestritten worden, ob Dante überhaupt auf einen weltlichen oder einen geistlichen Retter aus dem trostlosen Zustand der Welt gehofft. Manche der Prophezeihungen auf eine mögliche und baldige Rettung sind allerdings so dunkel und allgemein gehalten, dass sie zu den verschiedensten Auslegungen Raum geben; d. h. wenn man sie für sich allein erklären will, wenn man von einer vorgefassten Idee befangen ist, und nicht das Ganze im Auge behalten will. Nachdem Damianus im Parad. XXI, 135: seine Klage über die Verschlechterung der Kirche ausgesprochen, und der ganze Chor jener Heiligen eingestimmt hat, sagt Beatrice zu Dante: Wenn du die Bitte dieser Heiligen verstanden hättest, so würde dir die Rache schon bekannt sein, die du vor deinem Tod noch schauen wirst. Parad. XXII, 1—18. Das göttliche Schwerd trifft zur

rechten Zeit, höchstens dem irdischen Wunsch zu langsam oder der Furcht zu schnell. (Diess deutet auf Strafe der Geistlichen, nicht auf einen ausgezeichneten Papst.) Parad. IX, 139—142. sagt Folco die prophetischen Worte: Bald wird der Vatikan und die andern geweihten Orte Roms, die zum Kirchhof wurden, dem Heereszug, der Petrus nachgefolgt ist (den Märtyrern), von Ehebruch und Schändung frei sein.

Diese Prophezeihungen sind allerdings ziemlich allgemein, und wurden daher auch viel auf Päpste bezogen, ohne dass man aber etwas Rechtes zur Erklärung oder zum Beweis zu sagen wusste, ohne dass die Uebereinstimmung einer solchen Auslegung mit dem ganzen Gedicht nachgewiesen werden konnte. Z. B. Landino bezieht die letztere Prophezeihung auf den Tod des Bonifacius. Der Tod eines schlechten Papstes 1303 konnte ja nichts helfen, er konnte die Wahl eines noch schlechtern Papstes zur Folge haben, und als Dante die Prophezeihung schrieb, war der schlechtere wirklich schon da. Ich wüsste auch in der Div. Commedia keine einzige Stelle, wo ein Papst gelobt würde, oder wo auch nur solche Eigenschaften hervorgehoben würden, die zu der Vermuthung berechtigen, als hätte Dante auf einen päpstlichen Retter gehofft. Was Dante an den grossen Männern im Gebiet des contemplativen Lebens hervorhebt, sind Eigenschaften, die nach der berüchtigten Schenkung Constantins immer seltener wurden; und kein Heiliger tritt redend auf, der nicht über den gänzlichen Verfall seines Ordens oder der Geistlichen oder der Kirche überhaupt klagte. Die meisten aber beziehen den Verfall der Kirche von jener Schenkung Constantins her, die die Habgier mit allen ihren Furien hereingezogen. Diese Habgier wird auch immer als der Grund von aller Unordnung angegeben. Von einem Papst als Retter der Welt müsste mehr verlangt werden, als zu jener Zeit selbst ein Heiliger ausgerichtet hätte, und es lässt sich nirgends eine Spur finden, dass Dante so krankhaft romantisch gewesen sei, nach der Reihe von Päpsten, die er in Hölle und Fegfeuer vorführt, noch einen ganz wunderbaren Papst zu erwarten. Die Anführung des göttlichen Schwerdes im erstern Citat deutet noch dazu auf eine Strafe, und vielleicht eine Strafe durch den weltlichen Herrscher, nicht aber auf eine Veränderung durch einen bessern Papst.

Viel bezüglicher sind die andern Prophezeihungen. Nachdem

Petrus im Paradies heftig über die Päpste, über ihre Laster, über ihre Einmischung in die weltliche Herrschaft, über die Unordnung und Auflösung im Weltreich, die dadurch herbeigeführt war, geeifert hatte, sagte er: „Doch die erhabene Vorsehung, die Rom schon einmal durch Scipio gerettet hat, wird auch hier bald Hülfe schaffen.“ Parad. XXVII, 61—63. Zu Scipios Zeit war das römische Weltreich in Gefahr, von einem äussern Feind vernichtet zu werden. Es war aber von Gott selbst bestimmt und angeordnet als Grundlage zum geistlichen Reich, und in dem angeführten Fall legte Gott unmittelbar Hand an, um sein eigenes Werk zu erhalten. Dante führt diess im Convito IV, 5. neben andern als einen Beweis von der Heiligkeit und der grossen Bestimmung des Kaiserreichs an: Die Kirche war durch die Schenkung Constantins und ihrer dadurch entstandenen Habsucht auch ein äusserer Feind des Reichs, und zwar ein gefährlicherer und ruchloserer als Hannibal geworden. Der Vergleich mit Scipio legt also die Erklärung ziemlich nahe, dass das Reich, welches jetzt auch seiner Auflösung nahe ist, ebenfalls durch einen kräftigen Herrscher gerettet werden muss.

Mit dieser Hoffnung einer baldigen Errettung steht Beatricens spätere Prophezeihung einer ganz unbestimmt gelassenen und in ferne Zeiten hinausgerückten Errettung im Widerspruch, aber auch dieser Widerspruch beweist für unsre Behauptung. In dem primum Mobile, der Sphäre der weltlichen gesellschaftlichen Ordnung, welche Dante selbst in ihrer Aktion als Vorbild des Weltreichs dargestellt hat (Convito), spricht Beatrice wieder von der Habgier, dem Hauptlaster der Kirche, welche die ganze weltliche Ordnung aufgelöst, die Moral vernichtet, und den starren Egoismus mit allen seinen Lastern bis zum Elternhass heraufbeschworen habe. Parad. XXVII, 121—138. Dann spricht sie zu Dante: Diess Alles kann Dich nicht wundern, denn da Keiner auf Erden ist, der regiert, so muss die menschliche Gesellschaft irre gehen. Aber vor dem Abfluss von Jahrtausenden wird die Rettung erscheinen. 139—148. Der Kaiser Heinrich VII. war also gestorben, das sagt Dante hier selbst. v. 140. Die weltliche Leitung der Menschheit fehlte also, dadurch ward die geistliche schlecht, machte Uebergriffe, brachte Zerstörung des Gleichgewichts und Empörung. Die Herstellung dieses Gleichgewichts konnte also nur durch einen kräftigen Herrscher geschehen, der sein Amt und Alles, was dazu gehörte, der Kirche wieder aus den räuberischen

Händen riss. Dass diess so zu verstehen sei, sehen wir daraus, dass vor dem Tod des Kaisers Heinrich die Erfüllung solcher Hoffnungen als nahe bevorstehend angezeigt, hier aber nach seinem Tode zwar nicht aufgegeben, aber weit hinausgeschoben wurde.

Diess Alles zeigt uns Dante noch deutlicher im dreissigsten Gesang des Paradieses. Das erste, was Dante im Empyräum gezeigt wird, ist der Thron, auf welchem der Kaiser Heinrich VII. sitzen wird, der zu Italiens Rettung kommt, ehe es reif ist, ch'a drizzare Italia verrà, in prima ch' ella sia disposta. Hier ist der Retter ganz deutlich ausgesprochen, und auch gesagt, was die diritta via sein soll, welche nach dem Inferno I, 3. smarrita war. Gleich darauf ist auch gesagt, was Schuld an der Verirrung ist. Italien ist noch nicht reif, weil die blinde Habgier es jedes Rettungsmittel verstossen lässt, und Papst ist zu jener Zeit Clemens V., der würdige Schüler des Simon Magus. Parad. XXX, 133.

So sind wir denn geradezu auf den Kaiser Heinrich VII. gekommen, als denjenigen, welchen Dante für den Retter der Welt ausgibt. Einige andere Prophezeihungen lassen wir vorerst weg, und sehen nach, was Dante über Heinrich VII. sagt. Seine Worte werden gar keinen Zweifel mehr übrig lassen.

Als dieser Kaiser geworden, und sein Charakter und seine Gesinnungstüchtigkeit bekannt geworden war, kannte Dante kein grösseres Verbrechen, als Empörung und Widersetzlickeit gegen diesen Kaiser. Die Welfen, die päpstliche Parthei zu dieser Zeit sind Verbrecher, die in der Div. Commedia gebrandmarkt werden, während die Welfen der alten Zeit unter Friedrich II. und noch früher mit Vorliebe hervorgehoben werden. Als Heinrich sich Italien nähert, beeilt sich daher Dante, den Fürsten und Völkern Italiens in dem an sie gerichteten Briefe zu beweisen, dass Heinrich von dem Herrn des Himmels zum Kaiser bestellt ist. „Er ist derjenige, welchen Petrus, Gottes Statthalter uns zu ehren ermahnt, welchen Clemens, der jetzige Nachfolger Petri durch das Licht apostolischen Segens erleuchtet, damit wo der geistige Strahl nicht genügt, der Glanz des kleinen Lichts leuchte.“

Dante wiederholt nicht nur in dem Brief an alle Italiener, sondern auch zur Aufmunterung an Heinrich selbst, dass er von Gott selbst mit der kaiserlichen Macht bekleidet, dass er der Nachfolger derer sei, welchen Virgil und Christus das Amt der Welt-

herrschaft bezeugt haben. Von Virgil wird hier besonders die Stelle angeführt: Aen. I, 286.

Nascetur pulchra Trojanus origine Caesar,
Imperium Oceano, famam qui terminet astris.

Aus Heinrichs vortrefflichem Charakter, der sich in seinen Handlungen und Verfügungen kund gab, schöpfte Dante die sicherste Hoffnung, dass die vielen Streitigkeiten, Bürgerkriege und Unordnungen in seinem Vaterland aufhören würden, dass die Kirche in ihre Gränze zurückgedrängt und dort mit starker Hand vom Kaiser erhalten und beschützt würde, dass die welfische Parthei durch Versöhnlichkeit und Gerechtigkeit des Kaisers beruhigt, und zu seinen Freunden gemacht, die Republiken geordnet, und die kleinen Tyrannen bezähmt würden. Und weil er in dem Kaiser kein Eroberungsgelüste, keine Härte, sondern nur festen Willen sah, sein Amt als oberster Leiter der Welt, als Bringer des Friedens und der Gerechtigkeit gewissenhaft zu erfüllen, so war er von dessen hoher und göttlicher Sendung so begeistert, dass er ihn in manchen Anspielungen mit Christus zusammenstellt.

Daher ruft er bei dem Römerzug Heinrichs den Florentinern zu: „o elende Nachkommen von Fiesole! Wenn ihr mit Recht zittert, und euer Wahnsinn euch gereut, dann bleibt euch übrig, damit die Bäche der Furcht und des Schmerzes zu tiefer Reue zusammenfliessen, euern Herzen einzuprägen, dass dieser Träger des römischen Reichs, Heinrich der Göttliche und Triumphator, nicht aus Durst nach seinem besondern, sondern nach dem öffentlichen Heil der Welt diess schwierige Amt für euch übernimmt, freiwillig unsre Strasse zu der seinigen machend, als ob nach Christi Zeit Jesaias auf ihn mit prophetischem Finger gezeigt habe, als er mit der Offenbarung des göttlichen Geistes sprach: Wahrlich, er trug unsre Schwachheit, und lud auf sich unsre Schmerzen.“

Was aber Dante in seiner Begeisterung von Heinrichs Wirksamkeit in Italien erwartet, sagt er den Florentinern in seinem Brief, als der Kaiser noch in Oberitalien war: „Siehe, gekommen ist die Zeit, in welcher die Zeichen des Trostes und des Friedens sich erheben.“ (Diess erinnert an das in der Monarchia: rediit jam Virgo etc.) „Denn der neue Tag glänzt und zeigt die Morgenröthe, welche die Finsterniss des lange geduldeten Unglücks verscheucht. Schon fächeln die östlichen Lüfte, der Himmel röthet sich in seinen Lippen, und

bestärkt mit Heiterkeit die Vorhersagungen der Völker. Bald werden auch wir die erwartete Freude sehen, die wir lange Zeit in der Wüste umnachtet waren.“ (Gibt manches Licht auf Inf. I.) „Denn es wird erscheinen der friedliche Titan, und die Gerechtigkeit, die der Sonne beraubt, wie ein Heliotrop schmachtete, wird bei den ersten Strahlen derselben wieder grünen. In seinem Licht werden sich alle sättigen, die in Hunger und Durst leben. Und die, die das Unrecht lieben, werden bei seinem blitzenden Anblick beschämt werden. Es reckte die erbarmenden Ohren der starke Löwe vom Stamm Juda, und bewegt von den Klagen der allgemeinen Gefangenschaft, erweckte er einen neuen Moses, welcher sein Volk von den Unterdrückungen der Aegypter befreien und es in ein Land voll Milch und Honig führen wird.“ (Hiermit zu vergleichen die Auslegung des: In exitu Israel in dem Brief an Can Grande und Purgat. II, 46. Der Löwe Juda's ist wohl Christus, und Moses = Heinrich VII.) „Freue dich Italia, du auch den Sarazenen mitleidswürdig, die du bald dem Erdkreis beneidenswerth scheinen wirst. Denn dein Bräutigam, der Trost der Welt und der Stolz deines Volks, der gnadenreiche Heinrich, der Göttliche und Augustus und Cäsar eilt zur Hochzeit. Er ist nahe, der dich aus dem Kerker der Gottlosen befreien wird, die Boshaften schlagen, sie mit der Schärfe des Schwerdes verderben und seinen Weinberg andern Arbeitern verdingen wird, die die Frucht der Gerechtigkeit darbringen zur Zeit der Erndte.“ (Erinnert diess nicht an den Veltro im Inf. I, und überhaupt an den ersten Gesang? Und ist nicht vielleicht jener erste Gesang der Hölle gerade um diese Zeit noch einmal durchgegangen und verändert worden, wo Dante's System von der doppelten Führung der Welt reif war? Denn in der ersten Hälfte des Inferno kommt nachher von dieser doppelten Führung der Welt wenig mehr vor, da ist die Eintheilung mehr moralisch.) „Augustus wird allen verzeihen, die seine Barmherzigkeit anflehen, denn er ist Cäsar, und seine Majestät kommt vom Quell der Milde herab. Sein Gericht verabscheut jede Strenge, und bleibt strafend diesseits der Mitte, und geht vergeltend weit jenseits der Mitte hinaus. Wird er dem Frevelmuth der Nichtswürdigen Beifall geben? Nein, er wird die Schandthaten der Gefallenen rächen, und sie bis Thessalien verfolgen, bis zum Thessalien, dem Ende der Vertilgung (Florenz?)“ (Gerade wie der Veltro).

Ebenso spricht er sich in seinem Brief an Heinrich selbst aus: „Als Zeugniss seiner unendlichen Liebe hat uns Gott das Erbe des Friedens hinterlassen. Aber der Neid des alten unversöhnlichen Feindes, der dem Glück der Menschen immer heimlich nachstellt, hat einige mit ihrem Willen, uns aber gegen unsern Willen des Glücks des Friedens beraubt. Daher flehten wir schon lange den Schutz des gerechten Königs an, dass er die Trabantenschaar des grausamen Tyrannen zerstreue und uns in unsrer Gerechtigkeit bestärke. Und als du, Nachfolger des Cäsar und Augustus, die Apenninen überschrittest, und die ehrwürdigen Zeichen Tarpejums (den Adler) zurückbrachtest, hörten unsre Seufzer und Thränen auf, und wie ein ersehnter Titan aufgehend (Inf. I, 17. e vidi le sue spalle etc.) hat eine neue Hoffnung eines bessern Jahrhunderts Latium bestrahlt. Da sangen Viele, ihren Wünschen mit Jubel zuvorkommend, mit Virgil das Saturnische Reich und die rückkehrende Jungfrau." (Das war der leuchtende Berg, den er im ersten Gesang des Inferno gesehen, und selbst Witte führt das in seiner Ausgabe der Briefe an. Virgil führt ihn aber nicht auf den leuchtenden Berg, sondern einen ganz andern Weg durch eine allegorische Hölle, Purgatorium und Paradies. Er will ihm damit wohl sagen: In der Wirklichkeit wirst du vorerst den Sieg der Gerechtigkeit nicht schauen, geh in das Reich des Idealen, zu deinen Studien, und wende sie dazu an, den Menschen dieses Ideal zu zeigen und sie dazu besser zu machen. Daher Inf. I, 91 a te convien tenere altro viaggio). „Aber weil du, unsre Sonne, still stehst, fürchten wir, du seiest nicht der, den wir erwarten sollen. Doch glauben wir an dich als den Diener Gottes, Sohn der Kirche und Beförderer des römischen Ruhms. Und ich habe die Fülle deiner Milde und Gnade gesehen. Da frohlockte meine Seele, und ich sprach zu mir: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt." (Joh. I, 29.)

Daher werden die Italiener bei der Ankunft Heinrichs ermahnt, sich dem Kaiser wieder zu unterwerfen, reuig und gehorsam zu sein, in dem Brief an die italienischen Fürsten und Völker: „Entledige dich, o Blut der Longobarden, der gehäuften Barbarei, und wenn noch etwas vom Samen der Trojaner und Lateiner übrig ist, so mach' ihm Platz, damit der hochschwebende Adler, wenn er niederfahrend wie ein Blitz erscheinen wird, nicht seine Jungen herausgeworfen und den Ort seines eigenen Stammes von jungen

Raben eingenommen sehe.“ (D. h. jagt eure welfischen Herrscher weg, damit der Kaiser nicht überall seine Vikare abgesetzt und verjagt finde. Eine gleiche Stelle ist in der Commedia, wozu also hier die Erklärung. Jene Stelle muss wohl auch um diese Zeit gedichtet sein. Von dem Samen der Trojaner spricht auch Brunetto Latini.) „Eilt, damit ihr euch seiner Gegenwart erfreuen könnet, vor dessen Anblick ihr mit Recht zittert. Es berücke euch nicht die täuschende Begierde, die nach Art der Sirenen, ich weiss nicht durch welche Süssigkeit die Wachsamkeit der Vernunft ertödtet. Seid unterwürfig und reuig; bedenkt, dass wer der Obrigkeit widerstrebt, der Ordnung Gottes widerstrebt, und wer gegen Gottes Ordnung ankämpft, gegen den Willen der Allmacht, wie gegen den Stachel leckt.“ (Hat das nicht ähnliche Beziehungen, wie die Allegorie am Thore der Disstadt, und besonders die Rede des Engels?) „Ihr Unterdrückten aber erhebt den Geist, denn euer Heil ist nahe. — Zeigt Demuth und treibt die Früchte des Friedens. — Verzeiht, die ihr mit mir Unrecht erduldet habt, damit der hektorische Hirt (römische Kaiser) euch als die Heerde seines Schafstalles erkenne, welcher, obgleich ihm die zeitige Züchtigung von Gott vertraut ist, dennoch, damit er die Güte dessen zu schmecken gebe, von welchem wie von Einem Punkt die Macht des Petrus und des Cäsar sich zweizackt, der üppigen Genossenschaft sich um so lieber erfreut.“

Besonders ermahnt Dante die Florentiner zur Unterwerfung, und sagt ihnen, ihre Verschanzungen, Thürme und Wälle helfen ihnen zu nichts, „wenn der Adler im goldnen Felde schreckenbringend herbeischwebt, welcher bald die Pyrenäen, bald den Kaukasus, bald den Atlas überfliegend (Europa, Asien und Afrika) durch den Hauch der himmlischen Miliz gestärkt, einst den weiten Ocean überfliegend nicht geachtet hat.“ (Hierzu passt die Geschichte, die Justinian von dem Adler erzählt, Parad. VI, 30.)

Den Kaiser ermahnt er aber zum Schluss noch dringend, „Es donnere dir das Wort des Curio an Cäsar (Lucan, Pharsal. I, 280):

Während befestiget nicht noch gestärkt die Partheien erzittern,
Scheuche die Rast; stets schadete dem, der gerüstet ist, Aufschub.
Gleiches Bemühen und Furcht wird mit grössern Kosten erkaufet.

Es donnere jenes Wort, das aus den Wolken her den Aeneas ermahnt: Aeneid. IV, 272.

Wenn dich die Glorie nicht aufregt so gewaltiger Dinge,
Und nicht um eignen Ruhm zu dem Werke du selber dich anschickst;
Doch den Askan, den erblühenden, schau, und des Erben Julus
Hoffnungen, dem das italische Reich und die römischen Reiche zustehn.

(Das Curio Wort ist dasselbe, warum er in der Hölle ist (Inf. XXVIII, 98), das Wort, welches zur Gründung des Reichs bewogen hat. Hier ist auch von einer neuen Gründung des Reichs die Rede, denn Friedrich II. ging unter, und seine Nachfolger haben sich um Italien gar nicht bekümmert. Darum war Virgil so lange heiser, darum sah Dante den sonnigen Berg etc. Curio ist aber in der Hölle gestraft, wahrscheinlich wie die Juden, die bei der Kreuzigung auch nur ein Werkzeug Gottes waren, aber dann dafür gestraft wurden.)

Heinrich VII. stand in Dante's Hoffnung nicht allein. Die ganze Parthei der tüchigen Männer, der Freunde der Ordnung und des gesetzlichen Zustandes, der Feinde der egoistischen Empörung waren für ihn ein grosser Trost. Er suchte sie in jeder der damals bestehenden Partheien, unter Gibellinen und Weissen Welfen auf. Alle, die nicht zu ihnen gehörten, waren Empörer. Das Haupt dieser würdigen Ordnungsparthei war Can Grande della Scala, Herr von Verona, den er daher in innige Beziehung mit dem Retter Heinrich VII. brachte. Was Dante am meisten verabscheute, war, wie nun aus allem klar ist, die Empörung der Kirche gegen das Reich, was er am meisten hoffte, war ein mächtiger und gerechter Kaiser, der diese Empörung unterdrückte, und tüchtige Häupter in Italien, welche den Kaiser unterstützten. Es ist nach Allem, was von Dante's Gesinnungen und Theorien angeführt ist, kein Zweifel, dass die Anspielungen, welche nicht auf Heinrich VII. passen, sich auf Can Grande beziehen. Diess sind besonders zwei im ersten Gesang des Inferno und in der Prophezeihung des Cacciaguida im Parad. XVII, 70—93. Beide haben eine grosse Aehnlichkeit mit einander und erklären sich gegenseitig, und es ist klar, dass sie sich auf dieselbe Person beziehen. Cacciaguida prophezeit seinem Urenkel die Verbannung aus Florenz durch die Ränke des Papstes Bonifaz VIII. Der Vergleich mit Hippolyt, der wegen seiner treulosen grausamen Stiefmutter Athen verlassen musste, ist hier sehr gut gewählt, denn Rom wird öfters die Mutter von Florenz genannt, war also gegen Dante eine Stiefmutter. Auch in der Allegorie des

Inf. I. stürzt Dante verwirrt in ein düsteres Thal (wie es hier v. 63. gesagt ist), weil die ganze Welt verwirrt und ohne weltlichen Führer war, und auch dort ängstigte ihn am meisten die Wölfin, das Symbol der habgierigen Päpste. Und dort heisst es dann, diese Wölfin werde so lange zum Verderben hausen, bis der Windhund als Retter erscheinen werde.

Ueber diesen Veltro [1]) sind schon viele Auslegungen versucht worden. Die haltbarste, auf welche alle Nebenumstände passen, ist diejenige, welche Can Grande darunter verstanden wissen will. Nachdem Cacciaguida das Haus der grossmüthigen Della Scala dem Dante als erste Zufluchtsstätte genannt hat, fährt er fort: Dort wirst du auch den sehen, der bei seiner Geburt den Einfluss des Mars so empfangen hat, dass seine Kriegsthaten ausgezeichnet sein werden. Noch ehe der Papst Clemens V. den Kaiser täuschen wird, wird Can della Scala schon Spuren seiner Tüchtigkeit zeigen durch Freigebigkeit und Thätigkeit, und selbst seine Feinde werden sein grossartiges Wesen rühmen.

Auch im Inferno I, 103. heisst es: Dieser (Veltro) wird nicht Land noch Geld einschlucken, sondern Weisheit, Liebe und Tugend. Geiz und Unthätigkeit sind die beiden Eigenschaften, welche Dante an Fürsten besonders tadelt. Diess „Land noch Geld einschlucken“ heisst hier noch besonders: er wird Macht und Reichthum nicht für seine besondern egoistischen Zwecke, aus Hab- und Herrschsucht erwerben, sondern im Dienst eines Höhern, zur Herstellung der göttlichen Ordnung als Vikar des Kaisers.

Viel Volk, heisst es weiter in Parad. XVII., wird durch ihn umgeändert werden und der Reiche mit dem Bettler die Lage wechseln.

Da Cane im Inferno I. nicht genannt ist, heisst es dort zur

---

1) Veltro heisst eigentlich ein Jagdhund, der schnell läuft, nicht ein Hund, der etwas, am wenigsten eine Heerde, bewacht. Im Convito I, 12 wird diese Erklärung von Dante selbst gegeben. So kommt auch der Veltro in Inf. XIII, 124. vor. Es ist also klar, dass hier ein Fanghund und nicht ein Wachthund gemeint ist. Buti erklärt so: Veltri sono una specie di cani molto veloci in corso, e per velocità avanzano le fiere e piglianle e uccidonle. Das kann also kein Papst sein. Schon der Anonimo hat unter dem veltro einen weltlichen Fürsten verstanden, und unter der Lupa die römische Curie.

nähern Bezeichnung: Seine Herkunft, Abstammung, nazione [1]) wird zwischen Feltro und Feltro sein. Diess war gerade das Gebiet der Herrn von Verona. Und dann weiter: Er wird das Heil (der Retter) des untern Italiens Italia umile (bassa) sein, für welches Camilla, Eurialus, Turnus und Nisus an ihren Wunden starben. Diese starben in dem Kampf um das Gebiet von Rom, also für die Gründung des weltlichen römischen Reichs. Ein Retter, der mit ihnen verglichen wurde, musste also bei der Wiederherstellung dieses Reichs und der weltlichen Ordnung thätig sein. Er musste die päpstliche Parthei, die Wölfin, mit ihrer Habgier und Herrschsucht besiegen und verjagen, und so die Empörung von der Erde weg wieder in die Hölle verweisen, von wo sie der Neid zuerst heraufgesandt hat; so wie auch der Grund der allerersten Empörung gleich nach Erschaftung der Welt der Neid des Lucifer, des nachherigen Höllenfürsten war. Diess alles wird auch von dem Veltro (Can Grande) im Inferno I, 109—111. vorausgesagt.

Im Paradies XVII, 93. dagegen wird die specielle Weissagung ganz unterdrückt. Cacciaguida sagt seinem Urenkel, er solle nichts von dem mittheilen, was er ihm noch von Can Grande sagen werde, „und sprach dann Dinge unglaublich dem, der sie erleben wird.“ Es ist ziemlich klar, dass das, was der selige Geist hier verschweigt, die Haupthoffnung Dante's war, und er verschweigt sie desswegen, weil zu der Zeit, wo Dante diess geschrieben haben musste, schon gar viele seiner Hoffnungen zertrümmert waren. Und hierin scheint mir eine neue Bestätigung zu liegen, dass die erste Prophezeihung im Inferno I sich auf Can Grande bezieht. Virgil konnte auch, wie wir später sehen werden, von nichts anderm reden, als von der Wiederherstellung der gestörten Weltordnung durch einen mächtigen Kaiser und seine Parthei.

Es bleibt noch übrig, von der dunkeln Prophezeihung zu reden, welche Beatrice am Ende des Purgatoriums gibt. Sie hat natürlich die Ausleger ebenfalls viel beschäftigt, und man wird sich immer nicht anders als mit Vermuthungen helfen können. Nach Allem

1) So braucht Dante das Wort nazione selbst in der Ueberschrift seines Briefs an Can Grande. Ein ähnlicher Gebrauch in Ser Giovanni's Pecorone, XIV, 1.: Il papa fu molto amico a quei della parte guelfa, ancora che egli fusse di nazione ghibellina.

bisher über Dante's Ansicht Gesagten wird die passendste Vermuthung immer die bleiben, dass Beatrice auch hier an einen weltlichen Retter, Ordner und Wiederhersteller gedacht habe.

Nachdem Dante in einem allegorischen Aufzuge das Verderbniss der Kirche gesehen hat, wie sie durch das Geschenk Constantins zur Hure wird, die eine Zeit lang mit dem französischen König liebäugelt, dann aber von diesem misshandelt, und zuletzt entführt wird (Verlegung des pästlichen Sitzes nach Avignon); spricht sie Purgat. XXXIII, 34: „Das Gefäss, das der Drache zerbrach, war und ist nicht.“ (D. h. der apostolische Stuhl ist unbesetzt, ohne Kraft und Wirkung, der göttliche Wille regiert ihn nicht, denn es sitzen Schänder des göttlichen Wortes und Abtrünnige und Feinde Gottes darauf. Diess deutet auch die Antwort Beatricens auf den Gesang der sieben Tugenden an: modicum, et non videbitis me, et iterum modicum, et vos videbitis me. In demselben Sinn spricht auch Petrus im Paradies.) „Aber wer daran die Schuld trägt, der sei überzeugt, dass Gottes Rache keine Zauberei fürchtet.“ (Diess bezieht sich auf den Aberglauben, dass der Mörder, der innerhalb neun Tagen nach der That auf dem Grab des Gemordeten Brod und Wein (suppa) verzehre, vor der Blutrache gesichert sei. Diess that daher auch Karl von Anjou, der Mörder des letzten Erben der hohenstaufischen Macht.) „Nicht immer wird der kaiserliche Adler ohne Erben sein, welcher der Kirche das Geschenk macht, wodurch sie ein Ungeheuer und dann eine Beute wurde. Denn ich sehe schon gewiss günstige Sterne die Zeit ohne Hinderniss und Aufenthalt bringen, in welcher ein 500, 10 und 5 Gesandter von Gott die Vettel und den Riesen, der mit ihr sündigt, tödten wird.“ — Dass hiermit ein weltlicher Retter gemeint ist, ist klar, denn er soll ja ein Erbe des kaiserlichen Adlers sein. Aber welcher? das wird immer ungewiss bleiben. Nach den vernünftigsten Auslegungen lässt sich auch hier wieder nur an Can Grande della Scala denken. Nach Philalethes Beweise lässt sich die Stelle nicht auf den Kaiser Heinrich VII. deuten, weil er zu der Zeit, wo sie geschrieben war, schon todt war. (?) Und doch konnte nur ein Kaiser die Hure, und den König von Frankreich vernichten. Can Grande wurde übrigens beim Tod Heinrichs VII. von diesem zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt. Torri (in seiner Ausgabe von Dante's Briefen) theilt das Dokument mit; Vorrede S. XXVI. Andere Ausleger reden von

Uguccione della Faggiuola, welcher einige Zeitlang ein tüchtiges Haupt der gibellinischen Parthei war, aber nach einigen glänzenden Thaten seine Macht verlor und an Cane's Hof lebte.

Die Zahl, womit Dante jenen Retter bezeichnet, macht die ganze Weissagung sehr dunkel, und es scheint Dante's Absicht gewesen zu sein, die Rettung nur sehr im Allgemeinen zu bezeichnen. Man hat die Zahl in lateinischen Ziffern geschrieben, DXV, und durch eine kleine Versetzung dux, Führer, herausgefunden, und dann darauf die Forschungen über die Person des Retters gegründet.

Ich möchte die Deutung lieber im Sinn Dante's ganz im Allgemeinen auf einen weltlichen Retter überhaupt lassen. Aber die Zahl 500 erinnert mich an die Periode, in welcher nach der alten Sage der wunderbare Vogel Phönix wiederkehrt. Dante braucht das Gleichniss von dem Phönix im Inferno XXIV, 106—111. in dem Kreis, wo die Diebe, von Schlangen gebissen zu Asche verbrennen und dann ihre Gestalt zu neuer Strafe wieder erhalten. Da heisst es: „So wird von den grossen Weisen erzählt, dass der Phönix stirbt, und dann wieder auflebt, wann er sich dem fünfhundertsten Jahr nahet. Weder mit Kraut noch Getreide weidet er sich im Leben, sondern nur mit Weihrauchthränen und Ingwer, und von Narden und Myrrhen ist sein letzter Holzstoss.“ Es könnte dort auffallend scheinen, dass Dante bei dem gemeinen Diebstahl ein so erhabenes Gleichniss von dem unsterblichen nur mit dem Köstlichsten auf Erden sich nährenden Phönix anführt, als er die Strafe des Fucci sieht. Allein die Dieberei des Fucci kommt hier nur sehr wenig in Betracht. Er selbst schämt sich dieser niedrigen Handlung wegen, und litte lieber die Strafe für seine gewaltthätigen Handlungen als Partheimann. Dante spricht später selber seine Verwunderung darüber aus, dass er den Fucci hier sieht, und nicht im Kreise der Empörer. Denn als ein solcher, als ein wüthender Schwarzer, ein Feind aller gesetzlichen Ordnung, die durch die Kaiser repräsentirt ist, ist ihm dieser Toscaner wichtig. Er stellt hier die Masse oder die Parthei vor, die die gesetzliche Ordnung nicht will, und durch das beständige Vernichtetwerden und Wiederaufleben des Fucci will Dante andeuten, dass diese Parthei oft unterdrückt und von den Kaisern vernichtet, sich doch immer wieder gebildet und neue Kräfte gesammelt hat. Dabei musste ihm einfallen, dass diess bei dem Erhalter der gesetzlichen Ordnung nicht so der

Fall war und nicht sein konnte, dass ein tüchtiger Kaiser, der sein Amt gegen alle Partheien mit kräftiger Hand verwaltete, eben so selten wiederkehre, als sich die widersetzliche Parthei oft erneure. Um diese Idee auszudrücken, brauchte er daher das Gleichniss vom Phönix, der alle fünfhundert Jahre wiederkehre. Dem Phönix ist in den alten Sagen die Gestalt des Adlers, des kaiserlichen Vogels gegeben. Von ihm erzählen unter vielen andern besonders Plinius, Solinus, Claudianus, die der Dichter hier die gran Savi nennt. Die ganze Stelle des Inferno XXIV, 107—111 hat Dante fast wörtlich aus Ovid Metamorph. XV. genommen. Die alten Geschichtschreiber haben vier Erscheinungen des Phönix angenommen: die 1) unter Sesostris, der für einen der grössten Herrscher Aegyptens galt. 2) unter Amasis, berühmt durch seine Weisheit, einen Zeitgenossen des Krösus; 3) unter einem der Ptolemäer, die ebenfalls durch ihre weise Regierung und Liebe zu Künsten und Wissenschaften bekannt sind. 4) unter der Regierung des Tiberius, der in der Mystik des Mittelalters in einem ganz eigenen Licht betrachtet wurde, als der rechtmässige Kaiser, unter dessen Regierung das höchste, die Bestrafung der Weltsünde an Christus, vollbracht wurde. (Parad. VI, 86—90.) Lassen wir aber das Alterthum bei Seite, so wie auch der Alte auf Kreta Aegypten den Rücken kehrt und nach Rom sieht, und gehen wir die christliche Zeit durch, so war der erste Kaiser, der ein eigentlich christliches Reich errichtete, Constantin der Grosse um 300, dann 500 Jahre später Karl der Grosse, dessen Regierung und Verhalten gegen die christliche Kirche bekannt genug ist, um gleich zu erkennen, wie merkwürdig gut er hierher passt, und wieder 500 Jahre später, um die Zeit, wo Dante diesen Gesang schrieb, war er gerade von dem Römerzug Heinrichs VII. so begeistert, von welchem er Wiederherstellung des Friedens, Kräftigung der Gesetze und Bändigung der verschlechterten Kurie hoffte.

Welche mystische Spielerei mit Zahlen übrigens damals beliebt war, beweist uns Dante selbst in seinem Convito II, 15., wo er den Fixsternhimmel mit seinen 1022 Sternen mit der Physik vergleicht.

Zweiter Theil.

Erklärung der Allegorien und des Grundgedankens der Div. Commedia aus Dante's System.

Erstes Kapitel.

Dante's Lehramt.

Dante wollte also in seinem Gedicht die Menschheit belehren, über ihre doppelte Bestimmung, die Erlangung der irdischen Glückseligkeit und der himmlischen Glückseligkeit.

Die irdische Glückseligkeit sollte die Menschheit in freier politischer Entwicklung in allen möglichen Staatsformen unter einem gemeinschaftlichen Oberhaupt über alle Staaten, einem Kaiser, erreichen, welcher, belehrt und geleitet von den Philosophen, Gerechtigkeit und Frieden über die ganze Welt brächte, durch Anregen und Beschränken (Sporn und Zügel) das Sittengesetz und die darin begründete wahre Freiheit lebendig erhielte, und zur Erreichung der himmlischen Glückseligkeit vorbereitete.

Zu dieser zweiten Bestimmung, der himmlischen Glückseligkeit, die auf Erden nicht erreicht werden kann, sollte die Menschheit durch den Papst, als das Oberhaupt der heiligen Kirche und den Stellvertreter des Sohnes Gottes geleitet werden. Ihm gehört das Gebiet des Geistigen, der Betrachtung und des Glaubens. Ihm zur Seite stehen die grossen Theologen, und im Verein mit diesen soll er die göttliche Offenbarung in ihrer Reinheit erhalten, mit Gnade und Milde die Büssungsmittel zur Reinigung der reuigen Verirrten anordnen, und das heilige Institut der Kirche stärken und beleben, das die Menschheit zur höchsten Begnadigung, zum Schauen der göttlichen Allmacht, Weisheit und Liebe erhebt.

Diese grosse Lehre, die er der ganz aus der Ordnung gewichenen menschlichen Gesellschaft zum Nachdenken und zur Umkehr auf die diritta via an's Herz legen wollte, ist die Frucht seiner philosophischen und theologischen Studien im Verein mit seinen reichen

Erfahrungen im politischen Leben. Er legte sie nieder in einem Gedicht, dessen Inhalt der Inbegriff aller damaligen Wissenschaften war. Er ist das, was dem bessern Theil der Menschen die Weihe gibt, ihn über das Irdische erhebt, wie es im Convito heisst, die eigentliche Speise der Engel, bei denen die grossen Geister des Mittelalters zu Tische sassen. Er selbst sass nur zu den Füssen der Gäste, er will aber das, was er von der Weisheit jener erhalten hat, zum Besten der Menschen mittheilen. Convito I, 1.

Aber nicht eine Theorie der geistigen Lebensfragen, ein System der Theologie wollte er nach dem Beispiel seiner Meister geben; dazu war er selbst zu praktisch, und auch in seinem vielbewegten politischen Treiben von der praktischen Seite des Lebens viel zu sehr in Anspruch genommen. Er verglich die in den Werken der Theologen dargestellten Zwecke und Ziele des geistigen Menschen mit den Mitteln, die auf Erden dazu angewandt wurden, mit den Verkehrtheiten, die sich als Hindernisse dagegen stellten, und mit den barbarischen Zuständen, die sich als Folgen dieser Verkehrtheiten in dem ganzen materiellen und geistigen Leben der Völker zeigten.

Er stand als praktischer Philosoph in der Mitte zwischen der Theorie, den Forschungen der höchsten Wahrheiten, womit er sich nach den Schriften der Theologen vertraut gemacht hatte, und zwischen der Anwendung im Leben, und fühlte sich berufen, die zerstörte Harmonie zwischen beiden durch sein System wieder herzustellen. Dieses System ist die praktische oder Moralphilosophie, welche Dante sein ganzes Leben lang so hoch gestellt hat. Sie ist das Band, das das Göttliche mit dem Irdischen verbindet, sie greift hinüber in die höchsten Wahrheiten der Religion, um die hohe Stellung und Bestimmung des Menschen daran zu prüfen und zu erläutern; auf der andern Seite von den Regungen des menschlichen Herzens abwärts bis zu den Wirkungen der scheinbar todten Naturwelt, um den Ausgleichungskampf beider Extremitäten zu erforschen, dessen Feld das Gebiet des menschlichen Willens ist. So ist ihm das Praktische immer Hauptzweck, und selbst die Speculation muss diesem Zweck dienen. Monarchia I, 3.

Wir haben sein System über die zwiefache Bestimmung des Menschen und über die Mittel, dieselbe zu erfüllen, aus Dante's Schriften und den vielen Stellen aus der Div. Commedia zusammen-

zustellen versucht. In seinem Gedicht verfuhr aber Dante, eben dem praktischen Zweck zu Liebe nicht systematisch. Er stellt immer das Ideale, die Bestimmung und das Endziel aller menschlichen Bestrebungen neben das Wirkliche, die Bestrebungen selbst, die Zustände und Verirrungen der Menschen, und eignet sich dadurch vortrefflich zum Lehrer. Die Div. Commedia soll nicht blos Betrachtungen enthalten, sondern auch leuchtende Beispiele, er führt darum nur hochstehende Personen in seinem Gedichte auf. Parad. XVII, 133. An diesen will er seine Grundsätze erläutern; an der Geschichte seiner Zeit will er den traurigen Zustand der Unordnung, Gesetzlosigkeit, Ruchlosigkeit und Auflösung zeigen, der durch den Mangel einer rechten Leitung, durch das gestörte Gleichgewicht unter den Führern der Welt, und durch schlechte Verwaltung ihres Amtes entstanden ist, und zeigen, welche verderbliche Folgen dieser Zustand für die ganze Menschheit wie für die einzelnen Völker, Städte und Individuen haben müsste. Diess zeigt er nachdrücklich und mit brennenden Farben in der Hölle und im Purgatorium, und führt dann die von der Hässlichkeit des Lasters abgeschreckte Seele in das Paradies, um die Erfüllung der Verheissungen zu schauen, welche das Evangelium und die grossen Theologen und Philosophen allen reinen Seelen gegeben haben. So stellt sich Dante eigentlich als Lehrer und Reformator dar.

Man hat den Grundgedanken der Div. Commedia und den Zweck der Reise durch Hölle, Fegfeuer und Paradies äusserst verschieden angegeben. Es würde zu weit führen, alle verschiedenen Ansichten darüber hier mitzutheilen und zu beleuchten. Da aber die meinige in Vielem wesentlich von ihnen abweicht, so muss ich in der Begründung derselben um so ausführlicher sein.

Vor allen Dingen muss ich als Hauptabweichung meiner Meinung von den vorzüglichsten andern hervorheben, dass nach meinen Untersuchungen Dante sich in seinem Gedicht durchaus nicht als Repräsentant der ganzen Menschheit darstellte, dass er also nicht in der Reise durch Hölle und Fegfeuer an sich selbst das alles durchmachen wolle, was die Menschheit überhaupt durchzumachen habe, um in das Paradies zu kommen und der Gnade Gottes theilhaftig zu werden. Sondern er stand neben der Menschheit und ausserhalb der Kraft und des Einflusses der Hölle und des Purgatoriums. Er war kein Mitsünder, kein Mitleidender und kein Mitbüssender. Er

empfand keine einzige von den verschiedenen Qualen der Hölle auch nur in geschwächtem Grade in seinem Innern, auch keine von den Büssungsschmerzen im Purgatorium (ausgenommen Eine, die der Wollüstigen im Fegfeuer). Er konnte also nicht die Menschheit im Allgemeinen darstellen, wie sie durch Zerknirschung, Tödtung des Fleisches, Selbstquälereien etc. nach der Ansicht Einiger sich die göttliche Gnade erbetteln soll. Aber er empfand doch an vielen Stellen die Seligkeit des Paradieses, und dieses Gefühl wuchs in ihm, je mehr er in der Anschauung der höchsten Wahrheiten vordrang. Es geht also daraus, dass ihn die Sünden und Strafen in Purgatorium und Hölle für seine Person wenig angehen, und er die Seligkeit des Paradieses auch nicht wie die andern Seligen als Lohn für tugendhaft geführtes Leben, sondern im Allgemeinen als natürliche Folge der Befriedigung seines Wissensdrangs geniesst, ganz deutlich hervor, dass Dante nicht die intellektuellen und moralischen Sünden, Fehler und Abirrungen der ganzen Welt auf sich nimmt, und mit dieser Last den geistigen Lebenslauf der Völker symbolisch beschreiben will, also als gedrückter sündiger Mensch, den seine eigene Einsicht immer mehr von Gott entfernt, durch das Dunkel der Hölle und des Fegfeuers geht, bis ihn endlich die Gnade Gottes zu sich in's Paradies ruft. Mit einer solchen Ansicht passen die meisten Stellen des Gedichtes, die ganze Grundlage, die Führer, die Begebenheiten und Reden nicht zusammen. Sondern Dante schreibt sein Gedicht rein in der Absicht, seine Zeit und seine Mitmenschen zu belehren, ihnen die grossen Grundsätze anschaulich zu machen, von denen er selbst in dem ganzen reifern Theil seines Lebens beseelt war.

Die Grundlehre, die er als politischer und moralischer Reformator aufstellen und erläutern wollte, ist in ihrem Zusammenhang in der ersten Abtheilung dieses Buchs dargestellt. Wenn wir sie noch einmal kurz zusammenfassen, so lautet sie so: Der Mensch ist zu einem glückseligen Leben durch Kenntniss und Tugend (Wahrheit und Liebe) bestimmt. Für sich allein kann er diese Bestimmung nicht erreichen, daher ist es das Höchste und Wichtigste in diesem irdischen Leben, als Bürger in einem geordneten Staate und als Mitglied in einer geordneten Gemeinde zu leben. Das Staatsleben ist die nothwendige Grundlage des christlichen Gemeindelebens. Die Menschheit lebt in vielen Staatsgesellschaften und Völkerschaften

vertheilt, die sich in mannigfachen Staatsformen entwickeln. Das Gebiet dieser Entwicklung ist ein doppeltes: das aktive politische Leben als Grundlage, und das contemplative geistige Leben als höherer Zweck. Das Ziel des aktiven politischen Lebens ist die irdische Glückseligkeit, die erlangt wird durch Friede und Ordnung (Gerechtigkeit), das Ziel des contemplativen Lebens ist die himmlische Glückseligkeit. Sie besteht in dem ungestörten Schauen der ewigen Wahrheit und Liebe, der vollständigen Befriedigung des Dranges nach Wissen, welcher dann die Liebe und der Mitgenuss der mannigfachen Seligkeiten folgt. Diese himmlische Glückseligkeit wird den im irdischen Leben Tugendhaften durch göttliche Gnade zu Theil. Das rechte irdische aktive Leben ist also die wesentliche Bedingung zur Erlangung der himmlischen Glückseligkeit. — Die Unterscheidung zwischen irdischer und himmlischer Glückseligkeit schliesst aber nicht aktives und contemplatives Leben von einander aus, sondern beides, aktives und contemplatives Leben muss im irdischen Dasein gepflegt und gefördert werden, und beides findet im Himmel seine Belohnung. Zur Richtschnur im aktiven Leben dienen die Philosophen und die weisen Gesetzgeber, welche den Fürsten zur Seite stehen sollen, die Wissenschaften und Künste befördern, und ein geregeltes Zusammenleben aller einzelnen Staaten in dem Verband einer allgemeinen Monarchie bewirken. Zur Richtschnur im contemplativen Leben gab Gott seine Offenbarung in den Evangelien und durch die erleuchteten Theologen, die Beförderer der theologischen Tugenden und die Gesetzgeber in dem heiligen Institut der Kirche, welche auch alle Völker in ihr geistiges Reich vereinigen, die Werke der Tugend und Religion befördern, und zu der himmlischen Glückseligkeit vorbereiten soll. Da aber der menschliche Wille für sich allein zu schwach ist, nach diesen Richtschnuren den rechten Weg zu wandeln, so sind der Menschheit zwei oberste Leiter gegeben, für das aktive Leben der Kaiser, für das contemplative der Papst. Beide haben Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden zu erhalten, die Abirrenden durch Strafe und Büssung zurückzuführen, und die Gesetzgebung und Verwaltung, jeder in seinem Gebiet, zu handhaben. Diese Leiter sind von Gott auf gleiche Weise eingesetzt, denn das Weltreich war unter Augustus vollendet, als auf dieser Grundlage Christus das kirchliche Reich gründete; beide haben sich gegenseitig in ihrem Amt zu unterstützen, und sich in

den Gränzen zu halten, die ihr Amt ihnen anweist. Dieser ideale Zustand ist aber nicht verwirklicht. Die Welt geht gerade den entgegengesetzten Weg, und ist vom Schlimmen zum Schlimmern so weit gekommen, dass kaum noch eine Rettung möglich ist. Die zwei Leiter der Welt sind durch die Anmasung, Habgier und Herrschsucht des geistlichen und durch die Nachlässigkeit des weltlichen aus dem Gleichgewicht gekommen, und haben dadurch überall Krieg und Empörung angefacht. Weder Gesetz und Gerechtigkeit noch Evangelium und Liebe werden geübt, sondern Hass, Verrath, Grausamkeit und habgieriger Egoismus haben das gesellschaftliche Leben unterwühlt. Dante fühlt sich berufen zur Besserung und Rettung der Menschheit beizutragen, und sieht dazu kein besseres Mittel, als die Gräuel des Bürgerkriegs, der Empörung, der Auflösung der Sitten und der staatlichen Ordnung, und die Ursachen dieser Zustände an grellen Beispielen recht anschaulich zu machen, zur Umkehr und Busse durch Vorhalten grosser Muster aus dem römischen und kirchlichen Reich zu ermahnen, und endlich den idealen Zustand zu zeigen, an dessen Verwirklichung die Menschheit hienieden arbeiten soll.

Diess ist der eigentliche Grundgedanke der Div. Commedia und der Zweck, der dem Dichter bei Abfassung derselben vorgeschwebt hat. Und diess muss nun näher begründet werden.

Dass Dante die Erscheinungen in dem Gebiet des Todes nur zu dem Zweck betrachten soll, damit er die oben dargestellte Lehre an lebendigen Beispielen anschaulich mache, ist an mehr als einer Stelle des Gedichts ganz deutlich gesagt. Also weder er selbst für seine Person macht den ganzen Prozess durch Tod, Zerknirschung, Reue und Busse durch, um aus seinen Sünden herauszukommen (denn welcher Mensch muss denn alle Laster der Hölle durchmachen?), noch thut er diess im Namen der ganzen Menschheit. Er selbst gibt seine eigene Geschichte, sowohl weltliche als innere Seelengeschichte neben der andern, und, sobald die Beispiele ihn nicht persönlich berühren, ganz abgesondert von dem eigentlichen Gemälde seines Systems. Er lässt bei den verschiedenen Erscheinungen zuweilen seine eigenen Fehler, Liebhabereien etc. durchblicken, und hat sich seine Stelle in einer der niedersten Sphären des Paradieses angewiesen. Seine Privatgeschichte wird also gleichsam nebenher abgethan, so dass alles übrige blos Objekt seiner Betrachtung und Lehre

ist. Wenn er im Purgatorium sich einigen allgemeinen Ceremonien der Büssung unterwirft, so geschieht das, um als ganz geläuterte Seele die tieferen Geheimnisse des Paradieses und der göttlichen Lehre besser erfassen und mittheilen zu können. Und dazu, zum Lehren wird er oft genug aufgefordert. Im Allgemeinen, aus dem rein theoretischen Gebiet thut Dante eine Frage über Prädestination. Peter Damianus sagt ihm aber, weder er noch der oberste Seraph können diese Fragen lösen, und Dante solle bei seiner Rückkehr die Sterblichen belehren, dass sie es unterlassen, in diesen tiefsten Abgrund des göttlichen Wesens einzudringen. Parad. XXI, 76—102.

In einer höhern Himmelssphäre wird Dante von dem Apostel Jakobus in den Principien der Hoffnung, der dritten theologischen Tugend geprüft, und ihm vorher gesagt, dass die göttliche Gnade ihm vor seinem Tod die hehren Geheimnisse des Paradieses eröffnet habe, damit er die Hoffnung der Sterblichen durch Verkündigung der Wahrheit stärke. Parad. XXV, 40—47. Auch der Apostel Johannes trägt ihm in demselben Gesang auf, die Menschen zu belehren, dass er bei seinem Tod seinen Körper auf Erden zurückgelassen habe, und dass nur Christus und Maria mit ihrem Leib gen Himmel gefahren sind. V. 129. Im Purgat. XVI, 61. frägt Dante nach der Ursache der Uebel in der Welt, um sie andern lehrend zu zeigen.

Auch im Purgatorium XXVI, 64. frägt Dante nach den Namen und Verhältnissen einiger Schatten, um sie der Nachwelt aufzuzeichnen. Im Parad. XXVII, 64—66 wird er von Petrus ausdrücklich beauftragt, die Gebrechen der Kirche, welche der Apostel vorher geschildert hatte, bei seiner Rückkehr auf die Erde zu offenbaren, und das nicht zu verschweigen, was er selbst nicht verschwiegen habe. In dem Brief an Can Grande §. 15. gibt Dante selbst den Zweck seines Gedichts an, die Lebendigen in diesem Leben aus dem Zustand des Elends in den des Glücks zu führen. Diesen Zweck konnte er natürlich nur durch Belehrung erreichen wollen.

Am wichtigsten zur Aufklärung über Dante's Sendung und Beruf ist sein Aufenthalt auf dem Gestirn des Mars und seine Unterredung mit seinem Ahnen Cacciaguida. Zum bessern Verständniss müssen wir aber die Hauptmomente in dem Gedicht, die sich auf Dante persönlich beziehen, vorhergehen lassen. Dante

war schon früh durch seinen lebendigen Geist und durch seinen Lehrer Brunetto Latini zum Studium der Wissenschaften angeregt worden; er hatte früh die Ideale der Menschheit geschaut, aus den Philosophen und Theologen die Bestimmung und den hohen Beruf des Menschengeschlechts erkannt, und mit dem wirklichen Verlauf der Geschichte verglichen. Er sah, dass die Völker weit von dem rechten Weg abgeirrt waren, und ein Feuereifer brannte in ihm, durch Lehre und That zur Herstellung des Gleichgewichts und der Ordnung zu helfen. Hier war der Punkt, wo er strauchelte. Statt in seinen Speculationen immer tiefer einzudringen, und von dem festen Standpunkt seiner Wissenschaft aus eine Regel der Ordnung und des friedlichen Entwicklungsganges zu geben, stürzte er sich selbst in das Gewühl des weltlichen Treibens, vergass seine Studien, lebte und wirkte nur im Augenblick und für den Augenblick. Er suchte in das wilde Räderwerk einer gährenden Republik einzugreifen, und ward immer tiefer hinab in den weltlichen Strom gerissen. Es stimmte zu sehr mit seiner Neigung, mit seiner ganzen Geistesrichtung überein, als dass er hier das rechte Mass und die Besonnenheit hätte bewahren können, und so verlor er sich und verlor die Grundlage, die ihm ein fortgesetztes Studium gegeben hätte. Dass diess aber seine Hauptrichtung war, dass er auf Alles, was das aktive Leben an Thätigkeit, Aufopferung und Geisteskraft erforderte, und auf den irdischen Nachruhm als Preis der weltlichen Tüchtigkeit und Tugend ausserordentlich viel hielt (vedi se far si dee l' uomo eccellente, sì ch' altra vita la prima reliqua, Parad. IX. 41) und diese weltlichen Dinge über das Mass schätzte, beweist Dante selbst durch den Platz, den er selbst sich im Paradies auf dem Planeten Merkur anwies. Parad. V, 105. Auf dem Merkur verweilen die Seelen derjenigen, welche nach Ruhm und Tugend im weltlichen Reich strebten. Dahin rechnet sich auch Dante, der mit voller Seele in seiner Republik lebte und wenigstens während der Unruhen seiner vieljährigen Amtszeit die Beatrice, in welcher Bedeutung man sie auch nehmen mag, vergass. Dass er in jener Zeit des Selbstverlierens auch in einigen andern Hinsichten sich sehr im Irdischen versenkte, erwähne ich hier nur im Vorbeigehen, wegen des Folgenden. Dass Dante in dem Genuss der sinnlichen Liebe nicht ohne Fehler war, wird in dem Gedicht öfters klar gemacht. Purgat. XIII, 133, bekennt er selbst den Fehler des Neides, aber

nur wenig; mehr den des Stolzes, und Purgat. XV, 127—138 klagt er sich auch des Zornes an.

In diesem Zustand des Versunkenseins in das weltliche Treiben, bei der Unmöglickeit und den Hindernissen, einen gährenden Staat praktisch durch die That zu heilen, fand er sich wieder (mi ritrovai) in dem Gewühl drängender Gedanken und Pläne, der Gefahren und Arbeiten, bei welchen er den höhern Zusammenhang verloren hatte. Die Welt war nicht mehr auf dem rechten Weg, er aber in seinem Beruf auch nicht (la diritta via era smarrita). Er sollte auf der sonnigen Höhe der Betrachtung über den Ereignissen stehen, und fand sich tief unter ihr in dem düstern Thal der verwirrten Wirklichkeit. Jeder weltliche Ausweg, den er aus diesem Labyrinth zu entkommen ergreifen will, ist ihm versperrt, besonders durch drei Dinge, die ihn immer wieder in den ängstlichen unthätigen Zustand zurückjagen, drei symbolische Thiere, einen Panther, einen Löwen, und eine Wölfin (Florenz, Karl von Valois und die ausgeartete Curie).

Er beschliesst, wieder zu seinem Beruf, zu dem er sich durch so viele Studien vorbereitet hat, zurückzukehren, und die Welt auf die oben angegebene Art über ihre Bestimmungen und die zu ergreifenden Mittel zu belehren. Aber was er selbst für seine Person, und in Hinsicht auf seinen Beruf gefehlt hat, das will er auch abbüssen. Ich rede hier nicht von den kleinen unmässig gehegten Neigungen, die er in der Hölle und im Purgatorium an Ort und Stelle mit Reue gedenkt und abbüsst. Aber er hat unter dem irdischen Treiben den Himmel, den Blick nach oben, verloren, er hat sich durch das Interesse an dem weltlichen politischen Leben, das er nur in Bezug auf sein Lehramt kennen und beachten sollte, so weit verlocken lassen, dass die Genien des aktiven und contemplativen Lebens, die ihn als Apostel einer bessern Lehre auserkoren und bis dahin bewacht hatten, kaum noch einigen Einfluss und Macht auf ihn und seine Rettung besassen. Daher zeigt ihm der heilige Bernhard im Empyräum die Lucia, welche die Beatrice abrief, als er die Augen senkte zum Untergehen. Parad. XXXII, 137.

Sobald er diess erkannt hatte, und dass er auf dem weltlichen Weg so tief gesunken sei, dass ihn eitle Furcht vor irdischer Gewalt in seinem Beruf störe, musste er, neben der Belehrung, die er dort für die Menschen holte, auch zu seiner eigenen Busse durch Hölle und Fegfeuer gehen. Dort lernte er sinnbildlich das kennen,

was zu seiner geistigen Rettung der Himmel über ihn verhängt hatte. Er hat in dem ganzen Gedicht auf eine meisterhafte Weise die Beispiele und Allegorien, die der Welt zur Lehre dienen sollten, mit denen, die sein eigenes Schicksal bedeuteten, verschmolzen.

Die politische Welt, in deren praktischem Treiben er seine geistige Ueberlegenheit und Thätigkeit verloren hatte, musste ihn von sich ausstossen, seine Vaterstadt, für deren Wohl er seinen höhern Beruf sündhafter Weise geopfert hatte, musste ihn erst in ihren Abgrund reissen und dann verbannen, er musste durch ein langes Unglück die Nichtigkeit und Verkehrtheit jedes einseitigen partheiischen Erhebens und Kämpfens ohne Zusammenhang noch Beziehung auf ein höheres Leben erkennen.

Diese zu seiner Lehrerweihe nothwendige Prüfungs- und Läuterungszeit wird ihm verschiedenemale von verschiedenen Personen vorausgesagt, und er nimmt sie an als ein Pfand, dass er zu seinem Beruf auserkoren sei, und denselben unter dem Beistand und der Leitung der göttlichen Vorsehung erfüllen werde. Von Ciacco an in dem Kreis der Schlemmer durch die Hölle und das Purgatorium werden ihm manche Andeutungen über die Unruhen in Florenz und seine irdischen Leiden gegeben.

Auf dem Gipfel des Purgatoriums, im irdischen Paradies wird ihm von Beatrice, als er sie zum erstenmal wieder sieht, Aufschluss über alle vorhergehenden Andeutungen gegeben, er wird an den Beruf, zu dem er vorherbestimmt war, an die hohe Kraft, womit er zu demselben ausgerüstet war, erinnert, dann wird ihm die Schwäche vorgehalten, die ihn bei den irdischen Lockungen, besonders des Ehrgeizes und der Sinnlichkeit überfiel (dazu hat er auch die Visionen in der letzten Nacht im Purgatorium), und ihm als einziges Mittel zur Rettung und Wiedererhebung zur Thatkraft seines Berufs das Schauen der gänzlichen Nichtigkeit alles blos irdischen Treibens, der Kraftlosigkeit aller Verbesserungsplane ohne göttlichen Beistand empfohlen. Er wird dort überzeugt, dass das thätige praktische Leben von Gott ausgehen und zu Gott führen solle. Darauf erhält er von Neuem die Lehrerweihe, er wird von den irdischen Leidenschaften, die auf Abwege führen, befreit und darauf zum Schauen von Ereignissen zugelassen, die er bestimmt ist, den irdischen Lebenden zur Warnung und Besserung mitzutheilen.

Die ganze Handlung dieser Einweihung, die durch die letzten

Gesänge des Purgatoriums geht, ist so wichtig, und schon so verschieden ausgelegt, dass wir sie hier weitläufig mittheilen müssen. Beatrice sagt zu Dante Purgat. XXX, 73: „Wohl bin ich Beatrice, hältst du's nun werth, den Berg zu ersteigen? Wusstest du nicht, dass hier der Mensch glücklich ist." Dante schämt sich über diese Rede und bleibt trocken. Als aber die Engel den 31ten Psalm bis pedes meas gesungen haben, wird er weich und eine Thränenfluth entstürzt seinen Augen. Die Hauptsätze des gesungenen Theils dieses Psalms sind: „Herr, auf dich traue ich, rette mich durch deine Gerechtigkeit. Du bist mein Fels und meine Burg, um deines Namens willen wollest du mich leiten und führen und aus dem Netz ziehen, das sie mir gestellt haben. In deine Hände befehle ich meinen Geist. Du hast mich erlöset. Ich hasse, die auf lose Lehre halten, aber ich hoffe auf den Herrn, und freue mich über deine Güte, dass du meine Seele in der Noth erkennst, und übergibst mich nicht in die Hände des Feindes." Beatrice aber, kalt und fest, spricht nun die Schuld Dante's aus: 103—145. „Durch die Gunst der Gestirne und besonders durch die göttliche Gnade war dieser in seiner Kindheit mit solcher Kraft begabt, dass jede Tugend in ihm sich wunderbar offenbart hätte. Aber je besser das Erdreich ist, desto verwilderter wird es durch schlimmen Samen und Vernachlässigung. Einige Zeit hielt ich ihn durch mein Antlitz, und ihm meine jungen Augen zeigend führte ich ihn den geraden Weg. Sobald ich aber an der Schwelle meines zweiten Alters starb, raubte er sich mir, und gab sich Anderm hin. Als ich von Fleisch zum Geist erhoben, und Schönheit und Tugend mir gewachsen war, war ich ihm weniger theuer. Er wandte seine Schritte auf dem nicht wahren Weg, falsche Glücksbilder verfolgend, welche keine Versprechen je erfüllen. Es half mir nichts, Eingebung zu erflehen, mit welcher ich im Traum und sonst ihn zurückrief, so wenig kümmerte er sich darum. Er fiel so tief, dass alle Mittel zu seiner Rettung unzulänglich waren, ausser, ihm die verlornen Völker zu zeigen. Dazu besuchte ich den Ausgang der Todten, und bat den Virgil mit Thränen, ihn hier herauf zu führen." Nun kommt das Geständniss Dante's, Purgat. XXXI: Beatrice fragt ihn, was ihn der Hoffnung beraubt habe, vorwärts zu dringen in seinem Sehnen nach ihr, die ihn das höchste Gut zu lieben lehrte, und welche Annehmlichkeiten oder Vortheile die andern Güter ihm gezeigt hätten, dass er vor ihnen her gegangen

sei. Dante antwortet: „Die zeitlichen (presenti) Dinge mit ihrer falschen Lust wandten meine Schritte ab, sobald dein Gesicht sich mir verbarg.“ Beatrice: „Höre nun, wie mein begrabener Leib dich auf den entgegengesetzten Weg hätte führen sollen. Wenn die höchste irdische Lust, die Lust an der Schönheit meiner Glieder, dich durch meinen Tod so täuschte, welches andere sterbliche Ding konnte deine Begierde so nach sich locken? Wohl hättest du bei dem ersten Streich der trügerischen Dinge dich aufwärts erheben sollen, mir nach, die nicht mehr irdisch war. Aber er hätte dir die Flügel nicht abwärts drücken sollen, um andere Streiche oder ein Mädchen oder andere Eitelkeiten von so kurzem Gebrauch zu erwarten (?). Ein junger Vogel erwartet zwei oder drei Pfeile, aber vor den Augen eines erfahrnen spannt man umsonst Netze oder den Bogen. Wenn dich schon das Hören schmerzt, so erhebe die Augen, und der Anblick meiner himmlischen Schönheit wird dir noch mehr Schmerzen machen.“

Es ist hier die Frage, welche Tugenden Beatrice im Anfang ihrer Vorwürfe meint, die nach der in Dante vorhandenen Kraft sich wunderbar hätten entwickeln sollen. Die Tugenden und grossen Eigenschaften, die er im politischen Leben, im Dienst seiner Republik gezeigt hatte, konnte sie unmöglich meinen, denn diese brachten ihn gerade von seinem Ziel, von der Forschung der göttlichen Weltordnung und der Belehrung der Menschen ab. Das blos contemplative Leben, die rein abstrakten Studien über Theologie, die Beschäftigung der Seelen im Saturn kann es auch nicht sein, denn diese trieb Dante gar nicht nach seiner Umkehr und Versöhnung mit Beatrice, sie selbst lenkte seine Betrachtung fortwährend auf die irdischen Zustände ab, und zur höchsten Erkenntniss in der Theologie, zum Schauen der höchsten Mysterien bringt nicht sie ihren Begleiter, sondern der heilige Bernhard. Sie hat also nur das gemeint, was Dante später auch wirklich ausführte, sein Lehreramt zur Besserung der Zustände in beiden Gebieten des aktiven und contemplativen Lebens, denn es wird ihm alles gezeigt, damit er die Menschen belehren solle; denselben Zweck und dieselbe Wirkung hatte auch die Vision des Aeneas und des Paulus, Inferno II, 16, und nur in diesem Lehramt konnte ihn Brunetto Latini haben unterstützen wollen, wenn er länger gelebt hätte. Inferno XV, 58. — Nach Beatricen's Tod war Dante noch einige Zeit in der Ausführung

seines Vorsatzes, in der Vorbereitung zu seinem Beruf beharrlich, bald aber erfüllten die zeitlichen Dinge, die falschen Glücksbilder seine Sinne so sehr, dass er das, was er der Beatrice in seinem Innern gelobt hatte, vergass, seinen Lehrerberuf ganz bei Seite setzte, und sich in dem Strudel der gemeinen irdischen Verhältnisse verlor, bis ihn nur die äusserste Verwirrung und das tiefste Unglück wieder zur Besinnung brachten. Er war so tief gefallen, so in die Netze der irdischen und politischen Leidenschaften verstrickt, dass er erst durch eigene Anschauung erkennen musste, wohin die Auflösung aller Rechtsverhältnisse, das egoistische Bekämpfen der Partheien, die Verläugnung jedes Gehorsams und jeder Unterordnung nothwendig führen müsse, dass nicht der Umfang einer einzelnen Stadt, sondern das ganze Gebiet des römischen Kaiserthums an dieser Verwirrung leide; d. h. er musste die verlornen Völker, das Abbild der gräulichen Zustände auf der Erde sehen. Purgat. XXX, 136. Er musste zugleich erkennen, wie wenig der einzelne Mensch, selbst durch das thätigste Eingreifen in den Gang der Begebenheiten in dieser allgemeinen Verwirrung praktisch zu retten vermöge, wie für den Begabten die einzige Aufgabe sein könne, die Besseren der Mächtigen über die göttlichen Anordnungen in Bezug auf das irdische Leben der Menschen zu belehren, und sie zu ihrer Aufgabe zu begeistern, die Menschheit wieder auf den richtigen Weg zurückzuführen (la diritta via era smarrita). Diess war Dante's Aufgabe, deren beharrliche Erfüllung ihn mit den andern grossen Lehrern der Menschheit auf dem besonnten Hügel erhalten hätte, von welchem er durch seine irdischen Beschäftigungen herabsank. Inf. I, 13. 61. Jene Erkenntniss aber der Verwirrung, so wie besonders der Unmöglichkeit durch praktisches Einschreiten, durch vereinzelte Thätigkeit im Regieren und Ordnen, in der Leitung einer Parthei zu helfen und zu retten, und die Rückkehr zu dem Beruf der Lehre durch Bild und Ermahnung sollte eben der andere Weg auf den besonnten Hügel sein, den Virgil ihm vorschlug, ihn zu führen. Inf. I, 91, 112. Wir können diesen Vorschlag Virgils in keinem andern Sinn nehmen. Er frägt den Dante, dem er im düstern Thal begegnet, mit vorwurfsvollem Ton, warum er immer wieder in die Verwirrung des politischen Lebens zurückkehre, warum er nicht den besonnten Hügel, den Aufenthalt der Weisen besteige. Inf. I, 76. Dante gesteht ihm darauf seine Verlegenheit, dass er so tief in diess weltliche Treiben

verwickelt sei, dass ihn einzelne gefährliche Zustände, wie der Partheikrieg in Florenz, die drohende Annäherung Karls von Valois und besonders der Hass der römischen Curie (die drei Thiere) aller Besonnenheit beraubten und an der Rückkehr verhinderten. V. 88. Diess sind die wiederholten Streiche und Pfeile am Ende von Beatricens Tadel, welche Dante nicht hätte abwarten sollen. Virgil ermahnt ihn darauf, die Sorge für die Herstellung der weltlichen Ordnung einem mächtigen Herrscher zu überlassen (dem veltro), und den andern Weg zu seinem eigentlichen Beruf zurückzunehmen, wo er den wirklichen Gefahren und ihrem zerstörenden Einfluss nicht mehr begegnen, Alles im geistigen Zusammenhang mit den Zwecken des grossen Weltordners schauen, und eine feste Grundlage für seine Lehre bauen könne, V. 112, also den Weg, auf welchem auch Aeneas und Paulus ihre Erkenntniss geholt, und die Weihe zu ihrem Beruf erlangt haben, wie das ja Dante selbst sagt.

Sein besserer Geist war der Beatrice immer getreu, sie schwebte ihm bei allen Unternehmungen als das zu erstrebende Ziel vor, das bezeugen ihm selbst die Kardinaltugenden, Purgat. XXXI, 133 (vergleiche auch XXXII, 1—3); darauf konnten also Beatricens Vorwürfe nicht gehen. Ihr Andenken und ihr Einfluss gaben ihm immer nur edle Bestrebungen ein, aber das Edle, was er that, war nicht das Richtige, nicht das seinem Beruf und seiner Kraft Angemessene. Er sollte über den Ereignissen stehen, als Lehrer und Reformator, und versenkte seine ganze Kraft, seine Gedanken und Hoffnungen, die Frucht seiner Studien in das weltliche Getriebe der Leidenschaften und Umwälzungen. Sein Fehler war die Schwäche, womit er den Lockungen der irdischen Leidenschaften nachgab, die ihn von dem richtigen Weg (diritta via) ablenkten. Zwei Fehler erkennt Dante in dem Gedicht hauptsächlich als die seinigen an, Ehrgeiz und Liebe; der eine war anspornend, aber auf falsche Art, der andere hemmend. Diess sind die zeitlichen Dinge mit ihrer falschen Lust, mit ihrer kurzen Befriedigung, die seine Schritte abwandten, als Beatrice gestorben war, statt dass gerade, wie sie ihm vorwirft, ihr Tod, der Verlust des höchsten irdischen Genusses ihn von der Täuschung und der Nichtigkeit aller andern sterblichen Dinge hätte überzeugen sollen. Diess liegt auch in ihren ersten Worten: „Hast du es endlich werth gehalten, diesen Berg zu besteigen? Bist du endlich dahin gelangt, deine ausschliessliche Be-

schäftigung mit dem politischen Treiben als etwas Trügliches und Unbefriedigendes aufzugeben und dich der Betrachtung und Lehre, die dir zukommt, hinzugeben?" Denn Betrachtung zum Zweck der Lehre ist gleich das Erste, wozu ihn Beatrice nach der Versöhnung führt.

Was die übrigen Bilder bei dieser Einweihung betrifft, so sieht also Dante von weitem das Symbol der göttlichen Lehre, die er so lange in irdischen Sorgen vergessen hatte, und gesteht und bereut diesen Fehler. Das Symbol des thätigen Lebens muss ihn dem beschaulichen zuführen. Es verschafft ihm Vergessenheit der Fehler, und tauft ihn gleichsam noch einmal durch Untertauchen in dem Lethe. Dasselbe Symbol des thätigen Lebens führt ihn dann zuerst zu den vier natürlichen Tugenden, die vor dem beschaulichen Leben und vor den theologischen Tugenden da waren, so wie das römische Reich vor dem Christenthum da war, so wie Virgil und Lucia auch zur Beatrice führen muss. Die Kardinaltugenden führen ihn zu den theologischen, und diese bereiten ihn vor, die Augen und das Lächeln der Beatrice zu erkennen. Also die natürlichen Tugenden können den Menschen nur vorbereiten, die Beweise und Ueberredungen der höchsten Wahrheit und Weisheit einzusehen, indem sie von den Leidenschaften reinigen (Tauchen in den Lethe), die die Seele an das Irdische fesseln. Zu dem Genuss selbst aber der Wahrheit und Weisheit führen die theologischen Tugenden.

Im Paradies erhält dann Dante den letzten und genauesten Aufschluss über seinen Lehrberuf, und über den Zweck seiner allegorischen Höllenfahrt oder seiner wirklichen irdischen Leiden. Diess ist im Mars, wo die Vertheidiger des Glaubens, die Kämpfer für das Wahre und Rechte ihre Seligkeit geniessen; und der dem Dichter die Weihe als Prophet und Reformator gibt, ist sein eigener Urahn Cacciaguida. Er beginnt damit, die Reinheit der Sitten, die Tüchtigkeit, Mässigkeit und Eintracht der Bürger von Florenz zu seiner Zeit, also über hundert Jahre vor Dante mit Beredtsamkeit zu schildern. Parad. XV, 97—135. Dann geht er zur Verderbniss der Sitten, zum Verlust des Friedens und der Gerechtigkeit, den Hauptbedingungen eines glücklichen Lebens, über, und nennt auch gleich als erste Ursache der Verschlechterung die Feindseligkeit des Klerus („des Volks, das in der Welt am meisten entartet ist") mit den Kaisern, in deren Folgen die Städte mächtig und üppig wurden, den Landadel und damit den Keim zu Bürgerkriegen in sich aufnahmen. Parad. XVI, 46—72.

Darauf spricht er ihm von der Vergänglichkeit irdischer Dinge, selbst solcher, woran viele Menschengeschlechter gebaut haben, und von der vergeblichen Bemühung, sie ihrem Untergang zu entreissen; er nennt Städte, die einst wichtig waren und untergegangen sind, mächtige und ausgezeichnete Adelsgeschlechter, die herabgesunken oder ausgestorben sind. Parad. XVI, 73 — Ende.

Dann prophezeit er ihm sein hartes Schicksal, seine Verbannung, alle Leiden, die ihm aus dem, was ihm gerade Beatrice zum Vorwurf gemacht hatte, hervorgehen würden; aus dem masslosen Jagen nach irdischem Ruhm, aus dem Befangensein im blos irdischen Treiben, was ihn mit sich immer tiefer hinabziehen musste und ihm seinen Blick nach oben, die höhere Thätigkeit seines Geistes für seinen Lehrerberuf raubte. Vor diesem Versinken, vor diesem Schlummern seines Geistes (tant' era pien di sonno) sollte er durch grosses Leiden zu sich selbst, zum Bewusstsein seiner Weihe gebracht werden, und zwar sollten seine Leiden gerade aus seinem Fehler entstehen. Die blos politische Beschäftigung, der er eine lange Zeit seine Lebenskraft ausschliesslich gewidmet hatte, musste ihn verderben, das irdische Ziel, das er irrthümlich für das rechte hielt, und dem er allein nachjagte, musste ihm ganz zertrümmert und er zum zweitenmal nach Beatricens Tod nur noch nachdrücklicher daran erinnert werden, dass nichts Grosses und Dauerhaftes ohne Unterordnung und Beziehung zu dem göttlichen Rathschluss gethan wird. Zugleich wird ihm auch der Retter aus dieser staatlichen Verwirrung, Cane della Scala, in der Ferne gezeigt, zu welchem den Dante seine eigene leidenvolle Verbannung führen werde, und der durch den Einfluss des Planeten Mars, des Gestirns der Kämpfer für das Wahre und Gute und den Glauben, mit solcher Tugend und solch hohem Sinn ausgerüstet worden war, dass Dante von ihm die rechte Würdigung irdischer Glücksgüter und Bestrebungen lernen solle. Parad. XVII, 46—99.

Dante ist immer noch im Zweifel über seinen Beruf, und besonders über die Ausführung desselben, und wendet sich daher, um sich Rath zu schaffen, an Cacciaguida, als an einen Mann, der Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe besitzt, V. 103—105, und der ihm im Anfang ihres Gesprächs nicht ohne Grund gesagt hat, dass er die Dinge in Gott schaue. Dante sagt ihm: Wohl sehe er jetzt, wie sehr die Zeit eile, ihm einen Schlag zu versetzen, der dem am

härtesten ist, der am meisten verlassen ist (che più s'abbandona, diese Bedeutung scheint wegen des Folgenden am besten). Daher scheine es ihm gut, sich mit Vorsicht zu rüsten, damit, wenn ihm die Vaterstadt geraubt sei, er nicht auch die andern Orte durch seine Verse verliere. Er habe in Hölle, Purgatorium und Paradies Dinge gesehen, die, wenn er sie wieder sage, Manchem von sehr herbem Geschmack sein würden, und doch fürchte er, als zu furchtsamer Freund der Wahrheit, seinen Ruhm bei den künftigen Geschlechtern zu verlieren. Cacciaguida gibt ihm nun die letzte und vollständigste Bestätigung und Unterweisung für seinen Beruf. Ein beflecktes Gewissen, wegen eigener oder fremder Schande, wird freilich das Herbe deiner Worte fühlen; dennoch entferne jede Lüge, offenbare deine ganze Mission, und lasse kratzen, wo die Krätze ist. Denn wenn deine Stimme beim ersten Kosten lästig ist, so wird sie, verdaut, Lebensnahrung zurücklassen. Dein Rufen soll wie der Sturm die höchsten Gipfel am meisten schütteln, und diess wird kein geringer Beweis (Grund, argomento) der Ehre sein. Daher wurden dir in den drei Reichen des Todes nur solche Seelen gezeigt, die an Ruf bekannt sind, denn der Geist des Hörers wird nicht befriedigt noch überzeugt durch ein Beispiel von unbekannter oder niederer Wurzel. Parad. XXII, 124—142.

Dante ist in bangem Zweifel über die verkündeten Schwierigkeiten seiner Sendung, tröstet sich aber, als er die glänzenden Augen der Beatrice (die Ueberzeugungen der göttlichen Lehre) und die grosse Liebe darin erblickt, so sehr, dass er sich nicht mehr von ihr trennen will, weil er die göttliche Einstimmung (eterno piacere) in ihrem Antlitz sieht. Parad. XVIII, 1—18.

Aber Beatrice fordert ihn auf, sich nicht blos der Betrachtung zu überlassen, denn in dieser allein sei nicht das Paradies, sondern seinem Ahnen zuzuhören, der ihm die Bewohner des Mars zeigen wolle. Dante sieht nun die Helden, die für den Glauben gekämpft und gelitten, die für den Sieg des Wahren und Guten lebten und starben, die keine Mühe und Gefahr scheuten, und deren Thaten und Leiden ganz der Glorie des Himmels geweiht waren. Parad. XVIII, 19—51.

Als Dante diese hehren Beispiele erkannt und sich mit ihren Grossthaten erfüllt hatte, fühlt er einen Drang in sich, es ihnen gleich zu thun, er fühlt seine Einsicht und seinen Willen gehoben,

und in sich Kraft, Muth und Ausdauer für seinen Beruf, den er nun vollkommen erkennt. Er wendet sich zu Beatrice, um durch Worte oder Zeichen ihre Uebereinstimmung zu dem, was in seinem Innern vorgeht, zu erforschen, und sieht ihre Augen mit unbeschreiblichem Glanz ihm zustrahlen. Nun ist er gestärkt und entschlossen, und Beatrice führt ihn sogleich in die zwei Gebiete des Jupiter und Saturn, wo er an den Mustern der frommen und gerechten Kaiser und Könige und der heiligen Anachoreten das vollkommene aktive und contemplative Leben kennen lernt. Parad. XVIII, 52—63. In dem Mass als Dante reiner wird, hat er immer höhere Anschauungen. In der Hölle sieht er zuerst die alten Dichter, die nur das Weltliche darstellen, und darauf die Unordnungen in der Welt in Staat und Kirche. Im Purgatorium stärkt er seinen Willen bei dem halb heidnischen, halb christlichen Cato, und sieht darauf die Thaten, die mit Gott versöhnen. Vor dem Engel an der Pforte übt er sich in Reue, und sieht darauf die Reinigungen der Seele, die zum Genuss der Seligkeit fähig machen. Im irdischen Paradies bereut und bekennt er, und sieht darauf die göttliche Weltordnung in der irdischen Erscheinung der Kirche und des Reichs und ihrer weltlichen Geschichte. Auf dem Mars bespricht er sich mit Cacciaguida über die Prüfungen, die er zu seiner Läuterung zu bestehen habe, und darauf sieht er im Jupiter und Saturn das Ideal des aktiven und contemplativen Lebens, und im Fixsternhimmel die Zwillinge, das Symbol des innigen Zusammenwirkens beider. Nachdem er dann im primum mobile über die Lehren des Glaubens, der Liebe und Hoffnung geprüft ist, sieht er im Empyräum den göttlichen Staat und die göttliche Kirche aktiv und contemplativ in höchster Abstraktion und Reinheit. Auf diesen göttlichen Staat deutet Virgil Inferno I, 124—129.

Jetzt wird es klar, was Dante in der Einleitung zu seinem Gedicht in den zwei ersten Gesängen des Inferno über sich und seine Beziehung zur menschlichen Gesellschaft und zu den drei Reichen des Todes hat sagen wollen. Als er durch das gänzliche Versinken in den politischen Unruhen seines Vaterlandes dem Untergang (Purgat. XXX, 136) nahe war, als er seinen Beruf ganz vergass, und die Angst um den Erfolg seiner irdischen Pläne und der materiellen Sorgen seinen Geist umnachteten, da sagte ihm der zu seiner Hülfe erschienene Virgil: Einen andern Weg musst du nehmen, wenn du

aus diesem wilden Ort dich retten willst. Inferno I, 91. und später: daher halte ich es für dein Bestes, dass du mir folgst, ich will dein Führer sein und dich von hier entziehen durch die Hölle und das Fegfeuer bis zum Paradiese, wo eine würdigere Seele dich dann leiten wird. Inferno I, 112—123. Und Dante bittet, ihn dahin zu führen, damit er diesem Uebel in dem Thal und dunkeln Wald mit seinen Thieren entfliehe. Inf. I, 130—135. Die Uebel, welche den Dante umstrickten und bis zur Verzweiflung ängstigten, waren etwas Materielles, ganz irdischer, politischer Art, und es war eben Dante's Fehler, der ihm von Beatrice vorgeworfen wird, dass er sich zu viel in diese irdischen und politischen Kämpfe einliess, und dadurch seinen höhern Beruf vergass. Das wohin Virgil ihn retten wollte, war eine Vision, hinter deren Bildern die ganze philosophische Theorie Dante's hervorleuchtete. Virgil wollte also den Dante dadurch retten, dass er ihn von der persönlichen Theilnahme an der weltlichen Verwirrung abzog und ihn gleichsam wieder in sich selbst einführte, damit er die frühere durch seine Liebe zu Beatrice und das Studium des Virgil und der grossen Theologen erlangte Erhebung seines Geistes wieder gewönne, und seinen reformatorischen Beruf mit neuem Eifer ergriffe. Virgil führte ihn nicht (wie Manche erklären) als einen Verlornen durch die Hölle, damit er alle Strafen und die vollständige Zerknirschung der Welt durchmache, weil er als Mensch einigen fehlerhaften Neigungen nachgehangen habe. Denn Dante wird in der Hölle gar nicht zerknirscht, er fühlt bei den Strafen, bei dem Getöse der Gequälten zuweilen Mitleid oder Furcht, aber, mit einer Ausnahme, nicht die leiseste Spur eines getroffenen Bewusstseins, das sich den andern Sündern gleichstellt und durch Verzweiflung, Reue und Busse gejagt wird, bis es zu den Füssen der Gnade sich reinigen darf. Die damalige Mystik war noch viel zu gesund, um solche unsinnige Sätze aufzustellen. Dass Virgil sich auch nicht zu einer solchen Arbeit als Führer hergeben konnte, und dass er etwas ganz anderes bedeute, wird sich gleich nachher zeigen. Dante wird durch die drei Reiche geführt, damit er in verschiedenen Bildern die schreckliche weltliche Verwirrung und Auflösung der Zucht und Ordnung sehe, damit er den Grund dieser Unordnung und die Mittel sich aus ihr zu retten erkenne, damit er in dem göttlichen Geist und seinem Verhältniss zur Welt und seiner Weltregierung das Ideal, das Princip und das Ziel aller mensch-

lichen Bestrebungen und gesellschaftlichen Einrichtungen und Pflichten erblicke, und ganz besonders und hauptsächlich, damit er seine durch alles Gesehene bestätigten und gereiften Lehren bei seiner Rückkehr auf die Erde den Menschen lehre. Nebenbei büsst er natürlich auch dafür, dass er seinen Beruf eine Zeitlang vernachlässigte und auf eine verkehrte weltliche Art erfüllen wollte. Dante ist also zum Reformator seiner Zeit, zum Gründer einer bessern Ordnung im aktiven und contemplativen Leben auserkoren, der die verirrte Welt wieder in die Bahn eines rechten Kaiserthums und eines rechten Papstthums zurückführen, beide also gleichsam neu gründen soll. Diess wird ihm später, wie wir gesehen haben, mehr als einmal ganz deutlich gesagt, aber auch schon im zweiten Gesang der Einleitung zum Gedicht tritt dieser Gedanke unzweifelhaft hervor.

Dante verlässt sich nämlich nicht ganz auf die Aufforderung Virgils, wenn er seine geringen Kräfte mit dem grossen Werk, das er ausführen soll, vergleicht. Er wünscht von ihm den Beweis, dass er wirklich in einer höhern Region zum Reformator und Gründer eines neu geordneten Kaiserthums und Papstthums erkoren und dass ihm von der göttlichen Gnade jeder Schutz und jede Kraft zu diesem Unternehmen gewährt sei. Dante hatte viele christliche Vorgänger in einer Reise in die Hölle oder in's Paradies, denn diess war damals ein beliebter Gegenstand der erbaulichen Dichtung. Diese erwähnt er aber alle nicht, denn sie hatten mit seinen Grundgedanken nichts zu schaffen. Die zwei, die er allein erwähnt, sind gerade sehr bedeutend für unsre Auslegung; sie sind Aeneas, der Gründer des römischen Kaiserthums, und Paulus, der hauptsächlichste Befestiger des Glaubens, nach dessen Principien der Papst das geistige, contemplative Leben regeln soll. Diess waren die Vorgänger, deren er sich bei dem Anfang seines Unternehmens erinnert, ein deutlicher Beweis, dass dieses ähnlicher Art war. Jene hatten die zwei Reiche, das weltliche und das geistige gegründet, er wollte sie wieder auf die Idee ihrer Gründer zurückführen und also neu gründen. Aber jene hatten die göttliche Einstimmung, den göttlichen Willen und Schutz zu ihrem Werk, sie waren eigentlich nur die Werkzeuge in der Hand der Vorsehung, die jenes Werk längst beschlossen hatte, und die Erhabenheit und Wichtigkeit desselben war für jeden denkenden Geist eine Bürgschaft des himmlischen Rathschlusses. Dante

hingegen war weder Aeneas noch Paulus, ein schüchterner Zweifel in seinen Beruf und in die göttliche Zustimmung befiel ihn, und er wurde erst dann fest und entschlossen, als ihm Virgil die drei mächtigen himmlischen Frauen nannte, die sein Werk befördern und ihn leiten wollten. Inferno II.

Darum sagt auch Dante, so wie er im Inf. II, 28. seinen Vorgänger Paulus als das vas d'elezione, das Gefäss der Auserwählung, angeführt hatte, in der Einleitung zum Paradies, Apollo möge ihn auch zu einem würdigen Gefäss seiner Kraft machen, damit er den geliebten Lorbeer erringe, den Kaiser und Dichter jetzt so selten zu ihrem Triumph pflücken, zur Schande des menschlichen Willens. Kaiser und Dichter scheinen mir hier das active und das contemplative Leben zu repräsentiren, und so könnte man in der vorhergehenden Stelle dieser Anrede das eine Joch des Parnasses, an dem es Dante bisher genügt hatte, auch auf das Gebiet des aktiven Lebens deuten, das andere, das er nun noch dazu nehmen will, auf das Gebiet des contemplativen Lebens. Doch hat die andere Deutung der beiden Joche als des Sitzes der Musen allein und des Sitzes des Apollo dieselbe Gültigkeit. Parad. I, 13—36.

Zweites Kapitel.

Die Symbole in der Divina Commedia.

§. 1. Doppelte Bestimmung.

Ich habe früher auf die Wichtigkeit der Lehre Dante's von der doppelten Bestimmung des Menschen, von dem zwiefachen Leben, der zwiefachen Glückseligkeit aufmerksam gemacht. Sie ist die Grundidee, auf welche das ganze Gedicht gebaut ist. Das harmonische Zusammenwirken der Thätigkeiten zur Erreichung beider Ziele ist es, was Dante immerfort als den eigentlichen Beruf sowohl des einzelnen Menschen, als des ganzen Menschengeschlechts hinstellt. Die Wissenschaft des Glaubens, die Theologie, und die Wissenschaft des Handelns, die praktische Philosophie, das contemplative und das aktive Leben, das Erkennen und das Thun, das Geistliche und das Weltliche, die himmlische und die irdische Glückseligkeit hat Dante in zwei grosse Reiche unterschieden: das Reich des Rechts und der Gerechtigkeit und das Reich der Gnade

und der Liebe. Die Monarchie soll das eine verwirklichen, die Kirche das andere. Darum ist die eigentliche Hölle, die Disstadt in die zwei grossen Abtheilungen getheilt, welche diejenigen enthalten, die gegen die Gerechtigkeit gesündigt haben, die Gewaltthätigen, und diejenigen, welche gegen die Gnade und Liebe gesündigt haben, die Verräther und Betrüger. Beide Reiche sind in Dante's Idee unermesslich gross und ihre Gränzen durchaus nicht bestimmt abgesteckt, schon desswegen nicht, weil sie niemals einander entgegenstehen, sondern eins in das andere und für das andere wirken soll, sowie sich auch in dem ideellen Rom nicht genau bestimmen lässt, wo des Kaisers Wirksamkeit aufhört, um der des Papstes Platz zu machen. Ich habe sie aber auf die obige Art bezeichnet nach den Principien, die in beiden am meisten hervorleuchten, der Gerechtigkeit, die das Aktive, Weltliche, irdische Leben und Glückseligkeit (Inhalt der praktischen oder Moralphilosophie und Ziel des Kaiserthums) bezeichnet, und der Gnade und Liebe, die das contemplative, geistige, himmlische Leben und Glückseligkeit (Inhalt der Offenbarung und Ziel der Kirche) bezeichnet.

Beide Reiche sind denn auch die Zwillinge, welche Dante als Gestirn im Paradies so freudig begrüsst. Dem Gestirn der Zwillinge war in der Astrologie eine grosse Kraft und ein sehr günstiger Einfluss beigelegt, und Dante freut sich öfters, in dem Zeichen der Zwillinge geboren zu sein. Wenn man aber die ganze Stelle seines Eintritts in dieses Zeichen, Paradis. XXII, 110 — Ende, aufmerksam liest, und mit dem vorhergehenden Gang durch die Planeten vergleicht, so scheint es durchaus nicht in Dante's Sinn zu liegen, wenn man die auffallend kundgegebene Freude blos auf sein Bewusstsein von seiner Geistesgrösse und seiner Erhebung über die andern Menschen, die er diesem Gestirn verdanke, beziehen wollte. Nachdem Dante's Geist schon öfter vom aktiven Leben zum contemplativen geführt wurde, und auf solchen Stufen immer reinere Begriffe von den Zwecken des Menschengeschlechts erlangt hatte, nachdem er durch die Unterredung mit seinem Anherrn Cacciaguida und dessen Prophezeihungen seinem Gewissen genügt und geistig im Voraus Busse gethan hatte für seine frühere Verblendung und Abirrung, und sich das geistige Auge für das Erfassen der höchsten Begriffe gestärkt hatte: so gelangt er dann zum Schauen der Repräsentanten erst des aktiven Reichs der Gerechtigkeit auf dem Ju-

piter, dann des contemplativen Reichs auf dem Saturn; und hierauf erschaut und begreift er das innige Zusammenwirken beider Reiche, wie es zur Glükseligkeit der Menschen nothwendig ist. In diesem Zeichen stand die Sonne, der Vater alles irdischen Lebens bei Dante's Geburt, sie deutete ihm also das Ziel und den Inbegriff seiner Lehre an; die Kraft dieses Zeichens erhob ihn zum Lehrer, und zog seinen Geist durch alle Entwicklungsstufen bis zu sich hinauf. Parad. XXII, 112—120. Sein Lehrer Brunetto Latini ahnte Dante's Beruf aus der Betrachtung dieses Gestirns und führte ihn so lange er lebte, diesem Ziele zu. Inferno. XV. In diesem Gestirn und seiner Betrachtung war der Schluss seiner Moralphilosophie; von diesem Standpunkt aus, erfüllt von der Ueberzeugung der innigen Vereinigung der beiden Reiche der Gerechtigkeit und der Liebe übersah er die Welt zu seinen Füssen, die Unbedeutendheit der Erde, und dort lernte er das irdische Treiben und Ringen im Vergleich zu dem höhern Ziel der Menschen gering achten. Parad. XXII, 132 ff., und von da an beschreibt er dann die eigentliche Seligkeit der Contemplation, der völligen Versenkung in das Göttliche.

Auf diese Idee von dem doppelten Reich, dem irdischen und dem himmlischen mögen sich wohl auch nach den meisten Auslegern die zwei Joche des Parnasses beziehen, deren vereinte Kraft Dante am Anfang des Paradieses für seine höhern Lehren erbittet. Zu dem Reich, in welchem ihn Virgil herumführte, war ein Joch des Parnasses genügend; aber Beatrice führt ihn jetzt, lehrt ihn die Vereinigung beider Reiche, und lässt ihn schauen, wie beide aus der göttlichen Idee hervorgegangen sind, er braucht also nun beide Joche. Parad. I, 16.

Es scheint vielleicht Manchen ein übertriebener Erklärungseifer, wenn ich auch in den zwei Schlüsseln, mit welchen der Engel das Thor des Purgatoriums aufschliesst, eine Beziehung zu den zwei Reichen des aktiven und contemplativen Lebens sehe. Allein es sind dabei so manche Anspielungen, die ich nicht vorübergehen lassen kann. Monarchie mit der Philosophie und Kirche mit der Theologie soll ja vereint die Menschheit zum Heil führen; beide liefern auch fast gleichmässig den sich reinigenden Seelen die vor dem Bösen warnenden und zum Guten ermunternden Beispiele in den sieben Kreisen des Berges. Warum sollen nicht auch beide die Pforte zu dem Weg öffnen, der zu dem Ziel beider, zu der irdischen

und himmlischen Glückseligkeit führt? Besonders da das Symbol des aktiven Lebens, die Lucia, oder doch wenigstens das Symbol der Monarchie, der kaiserliche Adler, den Dante bis an die Pforte getragen hat. Die Farbe des einen Schlüssels, silbern oder weiss, erinnert an das weisse Licht des Jupiter, des Aufenthaltsorts der Monarchen (der temprata stella, che intra tutte le stelle bianca si mostra, quasi argentata. Convito II, 14). So oft einer der Schlüssel fehlt, und sich nicht gerade (dritta) in dem Schlüsselloch dreht, so öffnet sich nicht das Thor des Purgatoriums. Auch dieses Wort dritta (drittura), das der Engel hier gebraucht, erinnert an die Monarchie. Zuletzt sagt Dante noch besonders, die aufgeschobene Pforte habe geknarrt, wie die des Kapitols, als Cäsar den Schatz holte zur Gründung des Kaiserthums. Purgat. IX, 117—138. [1]).

Deutlicher ist die Beziehung der Sterne, welche Dante im Purgatorium erschienen. Als er aus dem Höllenschlund am Fuss des Reinigungsbergs an das Tageslicht kommt, leuchtet ihm im Osten der Stern der Liebe entgegen, der das Bild der Fische verschleiert; über dem Südpol aber die vier Sterne der vier Kardinaltugenden, die Niemand sah, als die ersten Menschen im irdischen Paradies; und dort begegnet ihnen Dante wieder in Gestalt von Nymphen. Purgat. XXXI, 106. Diese Sterne sind die vier Tugenden, welche Dante von einem Kaiser über einen geordneten Weltstaat verlangt. Weisheit, Gerechtigkeit, Stärke, Mässigkeit, unter ihnen besonders die Gerechtigkeit, Astraea, die Jungfrau, die im goldenen Zeitalter wiederkehren soll. Monarchia I, 13. Purgat. XXII, 70. Daher denkt Dante bei ihrem Anblick sogleich an die nördliche Halbkugel, besonders wohl Europa oder Italien, und erklärt es für verwittwet, weil ihm der Anblick dieser Sterne versagt ist. Purgat. I, 19—27. Diese vier Sterne werden später im Purgatorium von den drei Sternen der theologischen Tugenden abgelöst, am Abend,

---

1) Auf dem Jupiter, dem Stern der gerechten Monarchen sieht Dante in einer Vision die Verherrlichung der Gerechtigkeit. Die Seelen bilden als strahlende Lichter durch verschiedene Stellungen die Buchstaben: diligite justitiam, qui judicatis terram (liebet die Gerechtigkeit, die ihr die Erde richtet), und bei dem letzten m, aus dem nachher das Bild des Adlers entstand, blieben sie geordnet stehen, so dass der Jupiter an diesem m von Silber schien mit Gold geschmückt. Parad. XVIII, 88—96.

ehe Dante vor die Pforte der Reinigung getragen wird, als es für alles Weltliche Nacht war, und die Engel sich zum Schutz gegen weltliche Versuchungen aufgestellt hatten. Die vier Kardinaltugenden sind nöthig für das aktive Leben, und ihre Sterne erschienen daher am Morgen, die theologischen Tugenden gehören dem contemplativen Leben, das durch den Abend angedeutet wird. Beide beleuchten seinen Pfad, auf dem er die Glückseligkeit sucht, und an dem ersten Ziel seiner Wanderung, in dem irdischen Paradies bewillkommen ihn beide. Purgat. VIII, 89—93.

Während also Dante die beiden Reiche wohl von einander unterschied, und jedem seinen bestimmten Rang anwies, war es doch sein ernstestes Bestreben, ihre genaue Beziehung zu einander, ihre Wechselwirkung, ihre nothwendige Einigung und ihre gemeinsame Wurzel darzustellen. Er war der erste, der diese Einheitslehre aufstellte, während vor ihm viele grosse Lehrer beide Gebiete getrennt, jedes für sich bearbeiteten, und in diesem Sinn konnte er mit Recht sagen, dass in seinem Gedicht Erde und Himmel Hand angelegt haben. Das Unsichtbare und das Sichtbare, Himmel und Erde, das Geistige und das Weltliche, Offenbarung und praktische Philosophie, Kirche und Monarchie waren in seiner Lehre in vereinter Thätigkeit, Eins für das andre lebend, Eins vom Andern ausfliessend und zu ihm zurückkehrend, jedes von der Kraft des andern sich nährend, und jedes nach dem gemeinschaftlichen göttlichen Ursprung hinstrebend. Die Gründer der zwei irdischen Reiche, welche jenen ideellen zum Abbild und den Menschen zum Mittel dienen sollen, jene zu erreichen, waren Aeneas und Paulus, der erstere durch die That der Gründer der römischen Weltherrschaft, der andere durch Lehre der Gründer der christlichen Kirche. Beide waren von der Vorsehung zu ihrem Amt ausersehen, und mit wunderbarer Kraft ausgerüstet, beiden war es auf gleiche Art vergönnt, zu ihrem grossen Werk auf übernatürliche Art Aufschlüsse und Belehrung zu erhalten. Aber Aeneas war nicht blos zum Gründer des römischen Reichs an sich bestimmt, sondern er sollte damit den heiligen Ort gründen, wo der Nachfolger des Petrus thront, und somit erhält seine Mission und seine Belehrung in der Unterwelt erst ihre hohe Bedeutung. Als der Zweck des römischen Reichs erfüllt und Friede auf der Erde war, ging Paulus, das auserwählte Rüstzeug, hin, um Stärkung für den Glauben zu holen, der der Anfang zum Weg der Erlösung

ist. Inferno II, 10—30.[1]). Dante will durch seine Lehre den innern Zusammenhang und die Wechselwirkung beider Reiche darstellen und bestätigen. Zu diesem in seinem Sinn höchsten Unternehmen eines Sterblichen traut er sich von sich aus nicht die Kraft zu, und legt erst getrost Hand an, als er von Virgil erfährt, dass er im Himmel zu diesem Werk ausersehen ist, welcher Schutz hoher Kräfte ihm zu Gebot steht, und welche Führer ihn durch die Menge der übersinnlichen und höchsten Anschauungen leiten sollen. Inf. II, 31 ff.

Diese Führer und ihre Beziehung zu einander hätten wir also zunächst zu betrachten, nachdem wir nur noch ein Symbol jener beiden Reiche vorgeführt haben. Dante sieht im Convito IV, 17. die Typen des aktiven und contemplativen Lebens in den Schwestern Martha und Maria, und lässt von Christus selbst den Vergleich zwischen Beiden in dieser Beziehung aussprechen. Diese eigneten sich ihm zur philosophischen Forschung, aber als Symbole in seinem Gedicht nahm er zwei Schwestern des alten Testaments, Lea und Rahel, um das aktive und contemplative Leben zu bezeichnen. Nachdem beide Gebiete in den sieben Kreisen des Purgatoriumsberges ihm Beispiele, Lehren und Warnungen geliefert hatten, nachdem er den Verlockungen der sinnlichen Welt entgangen war und sich in dem geistigen Feuer auf dem obersten Kreis von allen irdischen Begierden völlig gereinigt hatte, lernte er das Wesen der beiden Reiche begreifen, zuerst unklar im Traum; dann ward sein

1) Die meisten Commentatoren denken hierbei an die Verzückung des Apostels Paulus in den dritten Himmel, wovon im zweiten Brief an die Corinther XII, 1—4 die Rede ist. Ich möchte eher glauben, dass diese Verzückung der Gegenstand einer damals weit verbreiteten Legende war. Es findet sich wenigstens in der provenzalischen Litteratur ein Gedicht, das die Reise des heiligen Paulus in das Reich des Todes beschreibt, und das wohl die älteste Dichtung dieser Art in der Vulgärsprache ist. Paulus wird darin erst in den Himmel entrückt, wo er alle Freuden sieht, ohne sie noch zu geniessen, da er noch lebend ist. Dann geht er in die Hölle in Begleitung des Erzengels Michael, welcher ihm die verschiedenen Abtheilungen und Klassen der Sünder zeigt, deren jeder mit einer der Sünde angemessenen Strafe gequält wird. Von einem Purgatorium ist in dem Gedicht keine Rede. Siehe Fauriel hist. de la Poésie provençale I, p. 260—262.

geistiges Auge immer heller, und jeder Schritt vorwärts, jedes Begegnen der verschiedenen Tugenden und der Hauptzeugen beider Reiche führte ihn tiefer in das Paradies ein. In jenem Traum sieht Dante in der prophetischen Morgenstunde, von dem Stern der Liebe bestrahlt, die zwei Töchter des Laban, Lea und Rahel. Diess schwesterliche Verhältniss der beiden Reiche ist von der grössten Bedeutung, es ist aber nur dem philosophischen Forscher klar, dem sinnlichen äussern Anschein nach sind sie sehr verschieden; als daher Dante erwacht, und wieder mit seinen leiblichen Augen sieht, zeigen sich ihm die beiden Symbole ganz anders, als zwei mehr geschichtliche einander ganz fremde Personen. Lea ergeht sich im Traum geschäftig auf einer Wiese und pflückt singend Blumen (bedeuten hier oben die guten Werke) zu einem Kranz, um sich damit zu schmücken, während ihre Schwester Rahel in der Betrachtung selig ist. Purgat. XXVII, 91—108. Die ältere, die fruchtbare Lea, bedeutet das aktive Leben, die jüngere, schönere, geliebtere Rahel, das contemplative Leben. Die Monarchie ist älter und war früher da als die Kirche. Beide waren die Frauen des Jakob, welcher nach Aegypten, dem Land der ältesten Monarchie zog. Dort erlitt der Stamm Jakobs Jahrhunderte Knechtschaft, erhielt sich aber rein, und blieb seiner hohen Bestimmung treu, aus seinem Schoos den Erlöser der Welt hervorgehen zu lassen. Aus Aegypten, dem auch der Zeitgott auf der Insel Kreta (Inf. XIV.) den Rücken kehrt, indem er nach Rom sieht, befreite Moses das auserwählte Volk. Diese Epoche der jüdischen Geschichte, und besonders der 114. Psalm, der sie besingt, ist dem Dante von besonderer Wichtigkeit. Er weist öfters in seinen Schriften hin, und die Beziehungen, in welchen er diess thut, beweisen es klar, dass er dabei an das innige Verhältniss der beiden Reiche und an die Schwestersymbole Lea und Rahel denkt. Der Psalm beginnt: In Exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Juda sanctificatio ejus, Israel potestas ejus; da Israel aus Aegypten zog, das Haus Jakobs aus dem fremden Volke, da ward Juda sein Heiligthum, Israel seine Herrschaft. In dem Widmungsbrief an Can Grande §. 7. gibt Dante die Erklärung dieses Psalmes, dass er nach dem allegorischen Sinn unsre Erlösung durch Christum bedeutet, nach dem moralischen Sinn die Umkehr der Seele von der Trauer und dem Elend der Sünde in den Zustand der Gnade, und

nach dem anagogischen Sinn den Ausgang der heiligen Seele aus der Knechtschaft der Verderbniss in die Freiheit des ewigen Ruhms. Dass diese Deutung nicht blos auf das Gebiet des Geistigen und Kirchlichen zu beziehen ist, beweist uns Dante selbst an vielen Orten, wenn es uns nicht Dante's Ansicht von dem damaligen Zustand der Welt klar machte. Schon die Vertheilung des Heiligthums und der Herrschaft an Juda und Israel passten zu seiner Idee. Daher ruft er in seinem Brief an den Kaiser Heinrich VII. diesem zum Schluss zu: „Auf also, und wirf mit der Schleuder deiner Weisheit, und mit dem Stein deiner Kraft diesen Goliath nieder, damit die Philister (die Parthei der Schwarzen) mit Schrecken fliehen, und Israel frei sei.“ Darum schreibt er bei der Annäherung seines ersehnten Kaisers an die Fürsten und Herrn Italiens: „Der starke Löwe vom Stamme Juda reckte die erbarmenden Ohren, und bewegt von den Klagen der allgemeinen Gefangenschaft erweckte er einen neuen Moses, welcher sein Volk von den Unterdrückungen der Aegypter befreien und es in ein Land voll Milch und Honig führen wird.“ Denselben Vers lässt Dante die Seelen derjenigen singen, die nach der Befreiung von der Knechtschaft des irdischen Lebens zum Purgatoriumsberg übergefahren werden, um dort durch Busse der Gerechtigkeit Genüge zu thun, und die himmlische Gnade zu erflehen, die sie dann in das irdische und himmlische Paradies eingehen lässt. Purgat. II, 45—48. Vergl. Parad. IX, 120—125.

Als Dante von seinem Traum erwacht, sieht er die Symbole des aktiven und contemplativen Lebens wieder, aber nicht mehr nur im Allgemeinen als schattenartige Erscheinungen aus der alten Zeit. Er erfasst nun ihre Bedeutung mit gereiftem Verstande und erkennt ihr Wesen, ihre Wirkung und ihre Geschichte. Daher treten sie ihm als Wesen aus der jüngsten christlichen Zeit entgegen, jede mit den ihr zukommenden Attributen, Umgebungen und Handlungen. Zuerst das Symbol des aktiven Lebens, mit Singen und Auflesen von Blumen (gute Thaten) beschäftigt (Purgat. XXVIII, 37 ff.). Sie mahnt den Dante an die Proserpina, die ebenfalls Blumen pflückte, als Pluto sie entführte, um sie zur Königin der Unterwelt, des ausschliesslichen Reichs der Gerechtigkeit zu machen. Sie lächelt dem Dichter mit liebeglühenden Augen zu; allein er darf ihr noch nicht nahen, ein Bach trennt ihn von ihr, nur drei Schritte breit, allein es ist der Lethe, der erst nach vollständigem Bekenntniss und Reue

die Sünde abwascht, und dem Geist die rechte Freiheit in Blick und That gibt. Und nirgends als hier hat uns Dante so deutlich durchblicken lassen, welcher zwei Fehler er sich selbst anklagt, des Stolzes und des Uebermasses in der sinnlichen Liebe. Denn der schmale Bach war für ihn ein eben so grosses Hinderniss, als wäre er der breite Hellespont gewesen, über den der stolze Xerxes nach seiner Niederlage auf einem Fischerkahn demüthig flüchtete, oder in dem der sinnlich liebende Leander ertrank. Das Symbol des aktiven Lebens führte den Dante zur Contemplation, deren Symbol Beatrice ist, umgeben von allen Attributen und Tugenden, die den Menschen durch die Gnade der Offenbarung zur Erkenntniss des Göttlichen und zum Genuss der sinnlichen Glückseligkeit führen. Sie wird bei ihrem Erscheinen mit einem Segensruf aus dem neuen Testament und aus der römischen Geschichte, also dem contemplativen und aktiven Reich begrüsst. Purgat. XXX, 16—21. Sie ist von einer Wolke von Blumen (guten Thaten) umgeben, und in die Farben des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung gekleidet. Nachdem sie Dante's gänzliches Lossagen von allem Irdischen und die Befähigung für die höchste Erkenntniss bewirkt hatte, versenkte ihn das Symbol des aktiven Lebens in den Lethe, und führte ihn dann den Kardinaltugenden zu, und diese geleiteten ihn zu den theologischen Tugenden und zum Symbol des contemplativen Lebens, zu Beatrice, die dann seine Führerin durch das Reich der Contemplation, der Gnade und Liebe, der Theologie ist.

§. 2. Dante's Führer.

1. Virgil.

Meistens wird der symbolischen Figur des Virgil ein Sinn untergelegt, der wohl zu einer ganz allgemeinen Erklärung der göttlichen Comödie passen kann, aber doch vielen einzelnen Stellen derselben, der Art seines Benehmens, der Leitung seines Schülers, seinen Unterredungen, Hoffnungen, seinem Umgang mit den Seelen und den Höllengeistern oft widerspricht. Dadurch hat sich eine peinliche Unklarheit über das ganze Gedicht verbreitet, indem man darin oft etwas ganz Anderes liest, als sich nach den vorgefassten Ideen durch die Commentare und Erklärungsschriften erwarten liess, und dadurch wird natürlich das Interesse an dem Gedicht geschwächt. Ich bin weit entfernt, meine Ansicht und Erklärung für die richtige und

erschöpfend zu erklären. Sie ist das Resultat langer Studien über Dante, und hat ihren Zweck erreicht, wenn sie neben vielen andern einen Beitrag zum Verständniss der Allegorien gibt.

Virgil's Bedeutung als lateinischer Dichter ging in den ersten christlichen Jahrhunderten unter, als die Geistlichkeit ihren zerstörenden Kampf gegen alle Denkmäler des Alterthums führte. In dem Mass aber als er als Dichter vergessen wurde, entwickelte und befestigte sich eine andere Ansicht von ihm, die aus der römischen Heidenzeit stammte, der Glaube an seine Zauberkraft und übermenschliche Weisheit. Dieser entstand aus der Gewohnheit, in zweifelhaften Fällen seine Gedichte nach Zufall aufzuschlagen, und aus dem Vers, der zuerst in die Augen fiel, eine Art prophetischer Entscheidung über das vorzunehmende Geschäft zu entnehmen (sortes virgilianae). Je mehr das classische Latein und alle Dichter aus der goldenen Zeit des Augustus vergessen wurden, je schwieriger das Verständniss des Virgil als reellen Dichters wurde, desto mehr wurde er bei dem zunehmenden Aberglauben, der Unwissenheit und der Neigung zum Wunderbaren in die nebelhafte Region der Zauberer entrückt, wo er durch seine Kunstfertigkeit und seine Herrschaft über die Geister eine grosse Rolle spielte. Wie stark dieser Glaube an die virgilische Schwarzkünstelei nach und nach wurde, und welche Richtung er in der hierarchischen Zeit nahm, geht daraus hervor, dass noch im vierzehnten Jahrhundert die Neider des Petrarca diesen wegen seiner Vorliebe für Virgil bei Innocenz VI. verketzerten (Val. Schmidt, Commentar zur Disciplina clericalis). Der alte Dichter ward nun als Zauberer der Held einer Menge von Sagen, wie Herakles im alten Griechenland, und die ungemein vielen Sagen, die in Italien, England, Frankreich und Deutschland über ihn im Gang waren, beweisen, dass er einer der populärsten Namen im Mittelalter war.

Diese Sagen und Märchen gingen lange im Munde des Volks um, bis sie von Geistlichen und Dichtern auf verschiedene Weise benutzt und verarbeitet wurden, und man zuletzt auf den Gedanken kam, sie zu einem vollständigen Roman zu verknüpfen. Die alten Sagen sind ächt national italienisch, ihr Schauplatz ist immer Rom und Neapel. Aber wenn sie auch zu andern Völkern auswanderten, wurden der Schauplatz und die Hauptpersonen nicht verändert. Das allgemeine und grosse Interesse an diesen Sagen sehen wir aber daraus, dass selbst orientalische Sagen und Märchensammlungen mit

einer oder der andern virgilischen Sage bereichert wurden, sobald sie anfingen im Ausland bearbeitet zu werden. Sie finden sich in den verschiedenartigsten Werken zerstreut, und verdienten wohl einmal die gründliche Bearbeitung und systematische Zusammenstellung, zu der uns Herr Professor Keller in Tübingen Hoffnung gemacht hat. Die Hauptschwierigkeit wird dabei wohl sein, die ursprünglichen Volkssagen von den spätern Bearbeitungen und Zusätzen zu scheiden. Ich möchte drei verschiedene Kategorien aufstellen, unter welchen mir hier für meinen Zweck nur die dritte wichtig ist. Zuerst die ursprünglichen Quellensagen über Virgil, ganz einfach dem Volk von Neapel und Rom nacherzählt, und unter diesen möchten vielleicht die neapolitanischen Sagen vor den römischen den Vorzug des Alters verdienen. Dahin gehören die Erzählungen in des Pseudo-Villani Stadtchronik von Neapel, dann die Sagen, welche Gervasius von Tilbury in Neapel gesammelt, und in seinem Werk Otia imperialia nacherzählt hat, auch mehrere des Helinandus in dem speculum histor. des Vincentius Bellovacensis, und noch einige des Benediktiners Alexander Neckam in seinem Werk De naturis rerum.

In die zweite Kategorie würden dann die Virgilssagen in ihrem zweiten Stadium, dem der künstlerischen Behandlung, gehören, theils selbständige Gedichte, theils in fremdartige Sammlungen als Theile aufgenommen. Ihrer finden sich ungemein viele aus der Zeit zwischen dem eilften und dreizehnten Jahrhundert in den Gedichten der Provenzalen, der nordfranzösischen Trouvères, und sie fehlen fast in keiner Märchensammlung von didaktischer Tendenz, wie in der Disciplina clericalis, in den verschiedenen Redaktionen des Romans von den sieben weisen Meistern. Viele derselben haben zu sehr die Färbung des ausgelassensten Schwanks, der Weiberlist und Betrügerei, wie sie das Element der Fabliaux, der Cento novelle antiche und anderer Produkte des dreizehnten Jahrhunderts waren, als dass wir sie noch zu den ursprünglichen Sagen rechnen möchten.

In die dritte Kategorie würden endlich die Sagen gehören, welche den Uebergang zu der höhern philosophischen und mystischen Ansicht bilden, nach welcher auch Dante seinen Virgil genommen hat. Dazu gehört zum Beispiel die Sage in den Gestis Romanorum, cap. 57. Hier bemerkt man schon stark die Entfernung von der einfachen Volkssage, die willkührliche Behandlung, kirchlichen An-

strich und kirchliche Zwecke. Der Kaiser Titus machte das Gesetz, dass der Geburtstag seines Erstgebornen von allen Römern geheiligt werden sollte, und wer diesen Tag durch knechtische Arbeit befleckte, sollte sterben. Da aber Manche insgeheim dieses Verbot übertreten konnten, so bat er den Meister Virgil, ihm ein Mittel zu erfinden, wodurch er alle solche geheimen Sünden entdecken könnte. Virgil machte also dem Kaiser eine Bildsäule, welche ihm alle in der Stadt an jenem Tag begangenen Uebertretungen seines Gesetzes verrieth, und auf die Anklage dieser Bildsäule wurden unendlich viele Menschen verurtheilt. Virgil kommt dann in dem Roman weiter nicht vor, aber sehr wichtig ist für uns die Nutzanwendung dieser Geschichte. Unter Titus wird Gott verstanden, unter dem Geburtstag des Sohnes der Sonntag, und unter Virgil, welcher die Bildsäule gemacht hatte, der heilige Geist, welcher die Predigt angeordnet hatte zur Erkenntniss der Tugenden und Laster, der Strafen und der Herrlichkeit. — Die Gesta Romanorum sind, wie viele andere Sammlungen jener Zeit, Parabeln zur Erbauung und Stärkung in den kirchlichen Werken und Tugenden erfunden. Wir sehen aber schon hier, wie ganz in das Volk verwachsen die Geschichte von Virgil war, und wie er, ohne dass seine Eigenschaften als Zauberer verändert werden durften, schon zum christlichen Symbol erhoben wurde. — Noch weiter ging das altlateinische dramatische Mysterium von St. Martial von Limoges, das unter Heinrich I. von Frankreich in der Mitte des eilften Jahrhunderts aufgeführt wurde. Dort erscheint am Ende des Stücks Virgil in Gesellschaft der Propheten, die zur Anbetung des Christuskindes kommen, er singt mit ihnen ein langes gereimtes Benediciamus und gibt Zeugniss von allen Weissagungen, welche die Ankunft des Erlösers verkünden. Das Stück findet sich im zweiten Band der Sammlung von Raynouard.

Diese Zusammenstellung Virgil's mit den alten Propheten hängt mit der damals auch feststehenden Ansicht zusammen, dass Virgil die christliche Zeit verkündet habe. Diese Ansicht hatte ihren Grund in dem Anfang der vierten Ekloge:

Schon ist das äusserste Alter genaht des kumäischen Liedes;
Wiederum erneut sich die grosse Folge der Säkuln.
Schon auch kehrt Asträa, es kehrt die saturnische Herrschaft;
Schon ein neues Geschlecht entsteigt dem erhabenen Himmel.

D. h. „Das grosse Weltjahr, wovon die Sibyllinischen Bücher

agen, läuft jetzt mit dem eisernen Zeitalter zu Ende, und ein s beginnt den Umlauf mit seiner goldenen Zeit, zu welcher ta und Saturnus zurückkehren." — Der Glaube an die sybillien Bücher war so stark, dass Augustus und Tiberius selbst rch, dass sie mehrere tausende solcher neu geschmiedeten Verse ennen liessen, ihn nicht unterdrücken konnten. So kam der be mit gar vielem andern heidnischen zu dem Christenthum er, und erhielt natürlich auch bald eine christliche Bedeutung. bezog die Weissagungen der Sibylle auf den Messias und fing neue Zeitrechnung von der Erlösung an. Dieses Zeugnisses ls für den Messias gedenkt zuerst der Kaiser Constantin bei bius und nach ihm die Kirchenväter Lactantius und Augustinus. diesen sibyllinischen Büchern nahm man also den Virgil für Verkünder des Messias und des Christenthums. Er stieg als er so hoch in der allgemeinen Meinung, dass man kaum noch Heidenthum anschlug, oder es wenigstens sehr bedauerte, ihm wegen des Mangels der Taufe die Verehrung eines Heiligen zollen zu können. Diess beweist ein Gebrauch, der sich be-ig in Mantua erhalten hat; wir sehen aus ihm zugleich, wie ig diese Stadt dem Dante sein musste, und warum er ihrer iner sonst schwer erklärlichen Umständlichkeit erwähnt (Inferno ι. In Mantua ward, und wird noch bis auf den heutigen Tag Jahr in der St. Paulus-Messe in dem Hymnus eine Strophe hren Virgils abgesungen. Der Heidenapostel Paulus wird bei Durchreise durch Neapel zu Virgils Grab am Posilippo geführt ergiesst dort Thränen, dass er ihn nicht habe bekehren können:

Ad Maronis Mausoleum
Ductus fudit super eum
Pie rorem lacrymae.
Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poëtarum maxime!

Man sieht also, wie Virgil eine der Hauptfiguren in der po-en Mystik des Mittelalters war, wie er dem christlichen Volk ltern Italien als Prophet des Christenthums fast näher stand, ie jüdischen Propheten, und wie sein Name in einer Mannig-keit von reizenden Beziehungen in das Volk verwuchs, und dort eigene Herrschaft ausübte, durch die Menge von Sagen und

Liedern, die dann entweder in ihrer einfachen Gestalt oder in dichterischer Bearbeitung sich in alle abendländischen Völker verbreiteten, und z. B. in Deutschland erst durch die Faustsagen verdrängt wurden. Je nach dem Stand des Dichters spielten diese Sagen mehr in die höhere Mystik oder in die galante Sphäre, zwei Richtungen, die im zwölften und dreizehnten Jahrhundert unter den Schriftstellern am meisten vorherrschten. Dante brauchte also gar nicht so weit zu greifen, um für seine mystische Reise einen eben so mystischen Führer zu finden, und die Wichtigkeit des Virgil im Mittelalter würde allein schon die Wahl Dante's erklären. Er konnte gar keine andere Person dazu wählen, die so gut wie Virgil in dem Volksglauben das Irdische und Himmlische, Heidenthum und Christenthum, Staat und Kirche, die alte und die neue Zeit vermittelte. Allein mit dem Aufschwung der Wissenschaften, mit dem erneuten Studium der ältern Klassiker verband sich mit diesem Volksglauben auch noch eine höhere Ansicht von Virgil bei den Gelehrten und besonders bei Dante.

Es würde hier viel zu weit führen und gar nichts nützen, wenn wir die Meinungen der Commentatoren über die Bedeutung Virgils und ihre oft sehr künstlichen Unterstützungsgründe angeben würden. Die meisten Meinungen beruhen auf sehr oberflächlicher Ansicht der Div. Commedia, auf mangelhaften Forschungen, auf Beurtheilung des Ganzen nach vorgefassten Lieblingsideen und Richtungen, die man dem Sinn des Gedichts untergelegt hat. Sehen wir lieber gleich nach, wie Dante den Virgil selbst aufgefasst hat. Die Antwort hierauf steht deutlich genug in den Dante'schen Schriften. Als was kommt also Virgil in den Dante'schen Schriften vor?

Virgil kommt natürlich in den Briefen nicht vor, wo es sich um Vertheidigung der Grundsätze an schnell vorübergehenden Ereignissen handelte, wo also das rein praktische Bedürfniss nur ein scharfes Eingehen in die Sache selbst zuliess. Ausgenommen ist der einzige Brief an Heinrich VII., und wie Virgil da benutzt wird, werden wir gleich sehen. Aber in Dante's philosophischen Schriften, die er neben der Dichtung der Div. Commedia fortwährend schrieb, wobei also beide ihn auf gleiche Weise beschäftigten, kommt Virgil sehr oft vor, und gerade diese Werke, Convito und Monarchia, welche mit der Div. Commedia parallel gingen, welche sehr oft die nämlichen Gedanken und Bilder wie die Div. Commedia, zugleich

mit der Erklärung enthalten, sind die wichtigsten zur Erkenntniss der Meinung Dante's, aber auch die, welche am wenigsten für diese Erkenntniss berücksichtigt werden. Ich bin genöthigt, in der Begründung meiner Ansicht etwas weitläufig zu sein, weil sie den bisher herrschenden meist entgegensteht, und es sich also um klare Beweise handelt.

Wenn wir diese beiden Werke genau durchforschen, so finden wir Folgendes über Virgil: Er ist der Hauptzeuge für die Grösse der Römer und das ihnen mit Recht übergebene Amt der Weltmonarchie über die drei Welttheile, denn er bezeugt die Hoheit des Aeneas und die Rechtmässigkeit seiner Erbschaft der drei Welttheile durch seine Vorfahren und durch seine drei Weiber aus Europa, Asien und Afrika. Monarch. II, 3.

Virgil gibt neben Lucan und Livius Zeugniss von den Wundern, welche Gott bei der Gründung des römischen Reichs zugelassen hat, was ein Beweis ist, dass Gott das römische Volk zum Amt der Monarchie auserlesen hat. Monarch. II, 4.

Virgil bezeugt, dass nach der natürlichen Ordnung der Dinge selbst, ein Volk und ein Ort angewiesen wurde, um allgemein zu herrschen, und dass diess Rom sei. Mon. II, 7.

Er bezeugt, dass die Römer den Weltkampf glücklich und siegreich durchgeführt, also mit dem Willen Gottes die Herrschaft über die Erde erlangt haben. Mon. II, 10. 11.

Virgil bezeugt, dass Gott den Römern keine Gränze weder im Raum noch in der Zeit gesetzt habe, sondern dass er ihnen ein Reich ohne Ende gegeben habe. Convito IV, 4.

Virgils Zeugniss von der Grösse Roms und dem den Römern übertragenen Amt und der Weltmacht der Kaiser kommt auch in dem Brief an den Kaiser Heinrich VII. vor.

Virgil bezeugt, dass die Römer den Zweck der menschlichen Gesellschaft oder das höchste Gut, die vollkommene Entwicklung der Völker unter Frieden und Gerechtigkeit immer beabsichtigten. Mon. II, 15.

Virgil bezeugt, dass das weltliche Reich unter dem ersten römischen Kaiser vollendet, der Friede über die Erde ausgebreitet war, dass also die Gerechtigkeit zurückkehre, und das Christenthum kommen werde. Mon. I, 12. 18.

Endlich hat Virgil, was hier Nebensache ist, in der Geschichte

des Aeneas das Muster eines vollkommenen Mannes dargestellt, und an ihm die fünf Tugenden erläutert, die dem Mannesalter zukommen: Mässigkeit (temperanza), Stärke oder Grossherzigkeit, die den Trieb zum Guten anspornt, Liebe, Edelmuth (cortesia) und Gesetzlichkeit (lealtà). Convito IV, 26.

In anderer Beziehung kommt Virgil nicht vor. Neben dieser so deutlich ausgesprochenen Beziehung auch keine Spur davon, dass er noch etwas Anderes vorstellen könne, weder die Vernunft noch die menschliche Einsicht noch die sündige Philosophie. Dieselbe Idee aber von der doppelten Weltleitung, der weltlichen und kirchlichen, zum Heil der Menschheit, die Idee, dass das geordnete weltliche Reich die nothwendige Grundlage für das geistige und religiöse Leben, für die Seligkeit der Menschen sei, tönt bei Dante überall wieder, wir begegnen ihr in allen Schriften, bald in der Form eines Vernunftbeweises, bald als ausdrücklich ausgesprochene Offenbarung des göttlichen Willens. Es wird in der Div. Commedia auch fortwährend darauf hingedeutet in Symbolen, Allegorien, Visionen, Träumen, Unterredungen.

Sie muss also doch wohl die Hauptidee gewesen sein, welche den Dante fortwährend durchdrungen hat. Die, welche ihm eine andere Idee nach ihrem Sinn unterlegen, haben bis jetzt immer unterlassen, diese nach den Ereignissen, Symbolen und Unterredungen in der Div. Commedia zu prüfen.

Nach der Grundidee der doppelten Führung der Welt hat Dante auch eine doppelte Führung auf seiner Reise genommen, für die weltliche oder aktive Sphäre den Virgil, für die geistige oder contemplative Sphäre Beatrice.

Wir haben also gesehen, wozu Dante den Virgil gebraucht in prosaischer Sprache, in trockener philosophischer Untersuchung: 1) als Zeugen für die Grösse Roms, das von Gott auserwählt sei, ein Weltreich zu gründen als Grundlage für das Himmelreich. 2) als Sänger des Kaiserreichs, unter dessen Frieden und Gerechtigkeit die Menschheit sich vollkommen entwickeln und für das selige Leben würdig machen könne; 3) Als Vorahner und Verkündiger der (ihm noch unbekannten) Gnadenmittel, welche Gott in diesem Zustand des allgemeinen Friedens der Welt durch den Erlöser gegeben hat.

Im Inferno und Purgat. wird nun gleichfalls auf einen rechten Kaiser und einen rechten Papst als die zwei nothwendigen Leiter

der Menschheit zur irdischen und himmlischen Glückseligkeit hingewiesen. Es wird auf die traurigen Zustände hingewiesen, in welche die Menschheit geräth, wenn die Leiter unter sich nicht im rechten Verhältniss stehen, und wenn die Völker oder einzelne Menschen sich ihnen oder ihren Einrichtungen zu einem geordneten Leben nicht fügen wollen. Als das Schrecklichste steht daher überall Empörung gegen geistliche wie weltliche Macht. Sie ist es, welche die Ordnung zerstört, Recht und Gesetz auf die Seite wirft und so die Absichten Gottes vereitelt.

Die Empörung kann ausgehen von der weltlichen Macht gegen die Kirche, von der Kirche gegen den Kaiser, und vom Volk gegen beide.

In der Hölle sind nun die Strafen für die, welche auf Erden durch kein Gnaden- und Besserungsmittel auf den rechten Weg zu bringen waren, Contemplative wie Aktive, Geistliche wie Weltliche. Hier waltet also allein die Gerechtigkeit, die Haupttugend des weltlichen Herrschers; hier ist also das Gebiet, wo Virgil Bescheid weiss.

Im Purgatorio waltet die Gnade und Milde, die Tugend der Kirche vor. Hier sind die geistigen Besserungs- und Sühnungsmittel, für die in gewissem Grad Abtrünnigen, die sich noch von der Kirche haben zurückführen lassen. Diess liegt ausserhalb der Sendung, Bestimmung und Bedeutung des Virgil, und wir werden daher sehen, dass er sich hier nicht zurechtzufinden weiss.

Er ist in Hinsicht auf den Weg im Purgatorio eben so fremd, wie die neu angekommenen Seelen. Er kennt zwar im Allgemeinen die Einrichtung des Purgatoriums, er weiss theoretisch die Sünden, die hier abgebüsst werden, zu classificiren. Purgat. XVII, 91—139. XVIII. Er kennt den Zweck und die Wirkung der Gnadenmittel, er kennt die Lage des Fegfeuerberges und seine Beschaffenheit, er weiss, dass dieser Berg anfangs sehr schwer und bei zunehmender Höhe immer leichter zu ersteigen ist. Purgat. IV, 61—84. 88—96; er weiss, dass das Aufsteigen um so leichter wird, je mehr P auf Dante's Stirn erlöschen, Purgat. XII, 121. Aber er findet sich im Praktischen nirgends zurecht, und weiss niemals den einzuschlagenden Weg, er kennt auch die büssenden Seelen nicht, und wird ihnen meistens nicht genannt. Purgat. X, 100. 112. IV, 37. So kann er im Anfang den unter Leitung eines Engels angekommenen Seelen den Weg nicht zeigen, sondern sagt ihnen, er sei eben so fremd

wie sie und auch erst angekommen. Purgat. II, 61. Auch nachdem er von Casella weggegangen, weiss er keinen Weg, obgleich vorher gesagt ist, dass die Vernunft auf den Fegfeuerberg treibt. Dante, welcher selbst sagt, dass er ohne Virgil nicht aufsteigen könne, muss ihn doch darauf aufmerksam machen, dass Seelen in die Nähe kämen, welche er um den Weg fragen könne. Purgat. III, 52. 61. Später dient eine Zeitlang Sordello als Führer und Erklärer. Purgat. VII, 40. 61. VIII, 37. Noch später Statius.

Ebenso erhebt sich Virgil im Purgatorium durchaus nicht über sein ganzes Gebiet, sondern bleibt der, welchem das weltliche, aktive Gebiet zukommt. Wenn er den Dante in der Hölle über dessen Verweilen oft getadelt hat, so vergisst er selbst hier bei Casella's irdischem Gesang seine Mission, und muss von Cato erinnert werden. Purgat. II, 115. So wird auch später beim Erkennen des Sordello die Erinnerung an das irdische Leben rege, und die Vaterlandsliebe treibt ihn den Landsmann Sordello zu umarmen. Purgat. VI, 70.

Dagegen ist Virgil in der Hölle, in dem Reich der Gerechtigkeit, ganz zu Hause, kennt alle Wege, weiss über alle Symbole und Ereignisse Aufschluss zu geben, ausgenommen über zwei Dinge, die sich auf die christliche Geschichte beziehen, über den Einsturz der zwei Felsen in den Kreisen der Gewaltthätigen und der Verräther bei Christi Tod, und über das Verbrechen und die Strafe des Kaiphas. So kennt er auch die Sünden der Päpste gegen die weltliche Leitung sehr gut, weiss aber nichts über die ketzerischen Lehren des Papstes Anastasius. Inf. XI, 8—12. zu sagen. Dagegen tadelt er heftig ihre Habsucht, die sie zur Empörung gegen das Weltliche treibt. Inf. VII, 41—59. Er macht den Dante überhaupt immer auf Akte der Gerechtigkeit aufmerksam: auf die Neutralen, welche die Gnade und Gerechtigkeit verstossen hat, Inf. III, 34—51., auf die Seelen, welche die Gerechtigkeit am Acheron spornt. Inf. III, 122. Im Purgatorium spricht er nicht mehr von Gerechtigkeit, sondern vom Frieden. Purgat. III, 37.

Wie benimmt sich nun Virgil bei seiner Führung?

A. Als Zeuge für den Beruf des römischen Reichs.

Virgil gibt gleich im Anfang dem Dante die Hauptbeziehung an, in welcher er ihm in seiner Bedrängniss als Helfer erscheint, nämlich als Zeuge für die Grösse des römischen Reichs. Er sagt ihm

daher vor allem, dass er unter Julius Cäsar geboren sei und unter Augustus gelebt und gewirkt habe, also gerade zu der Zeit, in welcher das römische Reich seine Aufgabe erfüllt, die weltliche Leitung der Völker übernommen, über die Erde den Frieden ausgebreitet und sie für die Ankunft des Erlösers und die Segnungen des Christenthums empfänglich gemacht habe. Inf. I, 70. Diess sagt er auch dem Sordello. Purgat. VII, 4. Dieser Segnungen selbst war er aber noch nicht theilhaftig, er hat nur aus dem Stand und der Entwicklung der weltlichen Verhältnisse die Zeit ihrer baldigen Ankunft geahnt und gesehen, dass alle weltlichen Einrichtungen einem höhern Zweck untergeordnet waren. Daher sagt er, er habe noch zur Zeit der falschen Götter gelebt, Inf. I, 72. wie auch die Kardinaltugenden im irdischen Paradies sagen, sie seien vor der Beatrice (der christlichen Theologie) und vor den theologischen Tugenden da gewesen. Purgat. XXXI, 107. Desswegen war er der rechte Führer Dante's durch das ganze Gebiet der weltlichen Ordnung und Leitung als Vorbereitung für die höhere geistige.

Virgil hebt ferner hervor, dass er Dichter war, und zwar von Dante's Standpunkt aus ist er nur insofern als Dichter merkwürdig, als er das römische Weltkaiserthum besungen hat. Er sagt dem Dante, er sei Dichter gewesen, und habe des Aeneas Ankunft in Italien besungen. Inf. I, 73. Gerade in diesem Stoff, dem Weltkaiserthum, ist er dem Dante der Quell des vollen Redestroms. Inf. I, 79. ist er der andern Dichter Ruhm und Licht I, 82., und Dante's Meister und Autorität I, 85. Das autorità ist im Convito IV, 6. erklärt: atto degno di fede e d'obbedienzia. Dass es aber Dante's Meinung ganz ausdrücklich ist, den Virgil nur als Zeugen des römischen Kaiserthums unter allen Dichtern zu ehren, sehen wir unter anderm besonders daraus, dass dieser auf dem glühenden Sand der Sodomiten dem Welfen Brunetto Latini nicht genannt und von diesem gar nicht erkannt wird, während gerade Brunetto der Lehrer Dante's war, der ihn zuerst zum Studium des Virgil geleitet, und ihm eine so grosse Vorliebe für diesen Dichter beigebracht hatte. Inf. XV. Auch dem Cavalcanti wird er nicht genannt, und diesem ausdrücklich gesagt, sein Sohn Guido habe den Virgil verachtet, Inf. X, 61., während Guido Calvalcanti als sehr gelehrter Dichter bekannt war.

Virgil ist Zeuge von der Sendung des Aeneas in die Unterwelt,

um das römische Reich zu gründen, und er wird, als Dante von der Wagniss dieser Reise für ihn selbst redet, gerade in dieser Eigenschaft neben den Apostel Paulus gestellt, der auch in Hölle und Himmel gesandt worden war, um das himmlische Reich zu gründen. Und es wird Virgil noch besonders bei seinem Zeugniss der Gedanke untergelegt, dass er die Gründung des römischen Weltreichs als Grundlage und Vorbereitung für das himmlische Reich bezeugt habe. Inf. II, 13—30.

Später wird diese Bedeutung des Virgil noch einmal mit besonderer Absicht herbeigezogen, indem Virgil dem Dante erzählt, er sei von der Erichtho in den untersten Ort der Hölle gesandt worden, um einen Soldaten des Pompejus zum Zeugniss heraufzuholen. In dem untersten Ort stecken die Verräther gegen die Gründer des weltlichen und des himmlischen Reichs, gegen Cäsar und Christum. Pompejus war der letzte Gegner Cäsars, und Virgil musste einen Soldaten desselben heraufholen, der dann den Untergang des Pompejus und die Gründung des römischen Weltreichs bezeugte. Inf. IX, 22—29.

Unter den Seelen im Limbus, die sich im aktiven Leben ausgezeichnet haben, zeigt Virgil dem Dante fast ausschliesslich diejenigen, welche auf die erste Gründung des römischen Reichs oder auf die Gründung des Kaiserthums Bezug haben. Inf. IV, 118—126. Auch im ersten Gesang deutet Virgil auf einen Retter, der die Kraft und Ordnung des römischen Reichs wieder herstellen soll, oder wie es dort heisst, der das Italien retten soll, für welches Turnus, Nisus etc. fiel. Inf. I, 106.

B. Als Zeuge für das Amt und die Macht des Kaisers.

Virgil sträubt sich gegen alles Wissen im kirchlichen Gebiet. Die Höllenfahrt Christi, die Strafe des Kaiphas, die Schlange im Purgatorium etc. sind ihm wunderbare Dinge, denen er aber nicht einmal nachfrägt. Sein Interesse wird nur bei den Sünden und Lastern geweckt, welche die weltliche Leitung und Ordnung, das Ansehen des Kaisers stören; die andern führt er nur des Systems wegen an. So kümmern ihn die Ketzereien gegen die Lehren der Kirche sehr wenig, er führt seinen Schüler nur zu den Epicuräern, und treibt ihn dort zu der Verehrung eines Staatsmannes, Inf. X. des Farinata, der überhaupt in diesem Gesang vortrefflich hervorgehoben ist. Von

dem ketzerischen Papst Anastasius weiss er gar nichts, während er gegen Bonifaz VIII., Nikolaus und alle Feinde des Kaiserthums einen besondern Eifer an den Tag legt. Daher grollt er besonders gegen die Sünden der Kirchenfürsten, durch welche sie zur Empörung gegen die kaiserliche Macht aufgestachelt wurden, gegen den Hochmuth und die Habgier. So wie der Hochmuth des Lucifer die erste Sünde in der Welt war, wodurch er zur Empörung gegen Gott verleitet wurde und wodurch die Hölle entstand, so ist auch durch die ganze Hölle nichts, was seinen Groll und seine Leidenschaft erregt, als die Sünden des Hochmuths und der Habgier, die zur Empörung reizen, und auch nur insofern sie das thun. Wenn er bei den symbolischen Thieren, die den verschiedenen Kreisen vorstehen, meistens mit der ruhigen Erklärung durchgeht, dass seine Wanderung im Himmel beschlossen sei und also nicht aufgehalten werden könne, so setzt ihn der Anblick des Plutus in dem Kreis der Geizigen in höchsten Zorn. Er nennt diesen „verfluchten Wolf“ und erinnert ihn an den Sturz Lucifers durch Michael, also an die Strafe der Empörung. Inf. XII, 8. Dieser Zorn, mit dem er gerade den Plutus, den Wolf (die Kirche) anredet, ist sehr bedeutend; besonders da gleich darauf die Gerechtigkeit, die Haupttugend des Kaisers angerufen wird. Dann zeigt er mit Verachtung die Geizigen, deutet auf viele Päpste und Kardinäle, „in welchen Geiz im Ueberfluss herrscht.“ Inf. VII, 41—59.

Noch stärker tritt Virgils Eifer hervor bei den Simonisten, wo er zu den Hauptgegnern des Kaisers kommt. Er lässt seinen Schüler nicht einmal den Boden betreten, der zu diesen führt, sondern trägt ihn bis zu dem Papst Nikolaus III., und hört dann sehr beifällig der Strafrede Dante's über die Simonisten zu. Inf. XIX, 34. 43. 121.

Eben so gross ist Virgils Eifer gegen die Unordnung im weltlichen Regiment und gegen die Empörung der kleinern Fürsten, Städte und Unterthanen gegen den Kaiser. Er macht dabei einen unverkennbaren Unterschied zwischen den Welfen aus der guten alten Zeit und den weissen Welfen, und zwischen den Schwarzen, die ihm die eigentlich hassens- und strafwürdigen Empörer sind. So stösst er, als er eben die Geizigen, die Feinde des Kaisers, in voller Verachtung verlassen hat, auf dem Strom, der zu dem Kreis der Empörer führt, auf den schwarzen Argenti, und macht gegen diesen seinem Groll gegen die Empörer Luft und umarmt den Dante

wegen seiner harten und zornigen Anrede, womit er den Argenti zur Wuth gebracht hat. Inf. VIII, 31—64.

Den Minotaurus, das Symbol der empörerischen Gewalt, der dem ganzen Kreis der Gewaltthätigen vorsteht, bringt er, statt ihn einfach durch die Erklärung des höhern Willens zu beruhigen, durch Anspielung auf gerechte Strafe bis zur ohnmächtigen Wuth. Inf. XII, 16., während er gleich darauf mit dem Centauren Chiron auf eine auffallend sanfte Weise spricht. Den Grund des letztern werden wir sogleich sehen.

Der höchste Groll zeigt sich in Virgil, als er den Empörer Kapaneus sieht, dessen Uebermuth so weit ging, dass er den Zeus, den höchsten Regierer der Welt, lästerte. Inferno XIV, 61. Was Virgil hier als gerechte Strafe des Kapaneus anführt, erinnert an eine Stelle des Briefs, welchen Dante an die Florentiner 1311 schrieb, und worin er ihnen Vorwürfe wegen ihrer Empörung gegen den Kaiser macht: „Kein Zustand des Verbrechens ist furchtbarer, als wenn er schamlos und ohne Furcht vor Gott ganz nach Willkühr handelt.“ Dass Zeus in dem Gedicht meistens das Symbol des Kaisers ist, und dass die Geschichte von Theben sehr oft zur allegorischen Andeutung der Zustände in Florenz benutzt wird, wird auf andere Weise noch klar werden.

Bei den bestechlichen Amtleuten kommt er zu den gefährlichsten Dienern der Regierungen, sie sind die Verräther, die alles Ansehen blosstellen und alle Kraft vernichten. Mit ihnen sind zu ihrer Strafe die empörerischen Dämonen und dort herrscht Gemeinheit, Lüge und Betrug. Dort ist also Virgil besonders aufmerksam auf seinen Schüler und schützt ihn durch Warnung, Verbergen und Halten, nnd rettet ihn, indem er ihn trägt. Er wird aber selbst von ihnen belogen. Diess kann er nur als Symbol der kaiserlichen Macht werden, nicht als Vernunft oder Einsicht. Inf. XXI. XXII. XXIII.

Virgil ist aber ebenso ein Feind des Missbrauchs der fürstlichen Gewalt und der Tyranneien. Wenn er daher im Allgemeinen das Amt und die Würde der Herrscher dadurch ehrt, dass er mit den Centauren, die dem Kreis der Tyrannen vorstehen, sehr gelind spricht, dem Chiron sogar auseinandersetzt, dass er auf höheren Befehl gehe, und von der Beatrice gesandt sei, Inf. XII, 88. und ihn bei der göttlichen Kraft beschwört ihm einen Führer mitzugeben, so beobachtet er in diesem und in den zwei folgenden Kreisen eine

gewisse verschämte Zurückhaltung. Er gibt über die Tyrannen und ihre Strafe keine Auskunft, sondern verweist seinen Schüler auf die Erklärung des Nessus. Inf. XII, 113. Auch über das Opfer eines tyrannischen Akts, den Pier delle Vigne, spricht sich Virgil nicht viel aus, treibt diesen selbst aber an sich zu erklären, worauf Pier sich so glänzend rechtfertigt und dadurch die gegen ihn verübte Tyrannei noch mehr hervorhebt. Inf. XIII, 52—78.

Hierher gehört dann noch ganz besonders die Allegorie von dem Bach mit den versteinerten Rändern, worauf Virgil im folgenden Gesang als auf eine besondere Merkwürdigkeit aufmerksam macht. Inf. XIV, 76—91. Nachdem Virgil unter den Empörern nur den Capaneus, den Empörer gegen Zeus (die Monarchie) gezeigt, und diesen so hart wie keinen Andern angeredet hat, warnt er den Dante vor dem Sand, dem Boden der Empörer, und führt ihn an einen Bach, dessen Ränder der einzige Weg über den Sand der Empörer sind. Der Bach floss von dem Blutstrom ab, worin die Tyrannen gestraft werden, daher Dante über die Röthe noch schaudert v. 78. Seine Ränder waren versteinert, und er löschte über sich alle herabfallenden Feuerflocken aus. Auf ihnen allein konnte Dante hingehen, ohne von der Strafe der Empörer, dem heissen Sand verletzt zu werden. Hier wurde also durch das heisse Blut, das die Tyrannen vergossen, der von ihm berührte Sand der Empörer versteinert, v. 82. d. h. die schändlichen Grausamkeiten und Unterdrückungen der Tyrannen verringern die Sünde der Empörung, und beides hebt sich gleichsam gegeneinander auf. Und auf diese in der Erscheinung enthaltene Lehre macht Virgil ganz besonders aufmerksam.

Gleich darauf erklärt er die Entstehung der Höllenflüsse aus dem Alten vom Berg Ida. Es kann doch unmöglich ohne Bedeutung sein, dass er den Alten auf die Insel Kreta versetzt, während er das ganze Bild aus der Bibel genommen hat, dass er dabei an Jupiters Wiege erinnert, der vor der grausamen Tyrannei des Saturn versteckt wird, und der nachher in gerechter Empörung Saturns Thron eingenommen hat und seitdem die untere Welt beherrscht. Inf. XIV, 94—120.

Dieselbe Bedeutung mag es auch haben, dass Virgil nicht überhaupt gegen die Welfen eingenommen ist, sondern dass Dante ihn einen grossen Unterschied zwischen den Welfen der guten alten Zeit oder den Weissen, und zwischen den Schwarzen machen lässt. Er

wird von den eigentlichen Gegnern des Kaisers, von den Schwarzen, nicht gekannt und kennt sie meistens auch nicht, wird ihnen auch nicht genannt, z. B. den Ciacco hat er nicht gekannt, er macht bei ihm blos eine allgemeine Bemerkung über seinen Zustand bis zum jüngsten Gericht. Von den Geizigen hat er Niemanden gekannt und auch Dante nicht genauer nachsehen lassen. Dagegen treibt er den Dante zur besondern Verehrung der Welfen Tegghiaio Rusticucci und Guidoguerra, XVI, 13—18. Auch den Vanni Fucci kennt er nicht, sondern muss ihn um seinen Namen fragen. XXIV, 121.

Nehmen wir überhaupt sein ganzes Benehmen gegen seinen Schüler bei den verschiedenen Arten von Sündern, so zeigt sich, dass er ihn durchaus nicht in ethischer Hinsicht, sondern rein in politischer schützt und warnt. Auf die Sünden kam es nicht an. Wären die Sünden in ethischer Hinsicht hier vorgeführt worden, so dürfte die Verehrung der Sodomiten und Ketzer bei der Verachtung der nicht schlimmern Wucherer nicht stattfinden. Dante durfte unbeschadet durch den Sturm der Sinnlichen, auf dem Schlamm der Gefrässigen, auf dem Boden der Geizigen, zu den Gräbern der Ketzer, zu den Dornen der Selbstmörder, über das Eis der Freundes- und Vaterlandsverräther gehen; diese haben mit dem Kaiserthum nichts zu thun. Aber Virgil beschützt ihn vor dem wilden Empörer Argenti, vor der Medusa und den andern empörerischen Dämonen, er lässt ihn über den Blutstrom der Tyrannen durch den Centauren Nessus tragen, er warnt ihn vor dem glühenden Sand der Empörer, während er ihn doch zu dem eben so glühenden Sand der Wucherer ohne Warnung und selbst ohne Begleitung gehen lässt. So fasst er den Dante in dem Graben der Simonisten fest in seine Arme und vor den empörerischen Dämonen bei den Bestechlichen lässt er ihn sich verstecken, während er bei den Kupplern, Schmeichlern, Wahrsagern, Sektirern nicht die geringste Besorgniss zeigt.

Noch müssen wir einiges anführen, was die Beziehung Virgils zu dem Kaiserthum beweist. Virgil kommt überall in der Hölle ungehindert durch, wo er sein Machtwort von einem höhern Befehl anbringt, und auf einen Mächtigen hinweist, unter dessen Schutz er geht. So bei Charon, Minos, Phlegias etc. Den Minotaur schreckt er sogar durch Drohung von Strafen. Er spricht aber dabei den Namen dessen nicht aus, unter dessen Schutz er geht. Viele legen diess so aus, dass er den Namen Gottes in der Hölle nicht ge-

brauchen wollte. Es scheint mir aber falsch. Denn mit Chiron, der den Kreis und die Strafe der Tyrannen beaufsichtigt, spricht er ganz anders; und wenn er dort den Namen Gottes nicht nennt, so gibt er ihm Andeutungen und nennt ihm Namen, welche dessen Ideengang nothwendig dahin führen müssen. Virgil scheint vielmehr den göttlichen Befehl und die göttliche Macht desswegen nicht zu erwähnen, gerade um eine Zweideutigkeit in der Auslegung zuzulassen, und die höhere Macht, auf die er sich bezieht, einem Kaiser zuschreiben zu können. Wenn sich sein Zauberspruch immer nur auf Gott bezöge, so hätte er ihn überall auf gleiche Art, auch im Purgatorium anbringen können, ohne sonst viele Worte zu machen. Es scheint also offenbar damit die Nebenbedeutung besonders hervorgehoben werden zu sollen, dass Virgil als Repräsentant des Kaiserthums, als Symbol der weltlichen Ordnung auftritt. Bis zum Purgatoriumsthor hat Dante den Virgil meist anders, gewöhnlich Conforto genannt. Hier nennt er ihn aber il suo maestro. Und Virgil, der hier maestro ist, braucht dem Engel nur zu sagen, dass die Lucia, einerlei mit dem kaiserlichen Vogel, ihm die Thür gezeigt habe, so begrüsst ihn der Engel. Virgil zieht dann selbst den Dante die drei Stufen hinauf. Purgat. IX, 89.

An zwei Orten findet er nun mit diesen Passworten Anstoss: ein völliges Auflehnen gegen den höhern Befehl am Thor der Disstadt und ein betrügerisches Irreleiten von den Dämonen bei den bestechlichen Amtleuten. Wir können hier nur kurz von den letztern reden, das Andere wird später seine Erklärung finden. Virgil bringt sein Machtwort an, und auf dieses sind alle Arme der Dämonen gelähmt, die mit ihren Marterwerkzeugen schon gegen ihn erhoben waren. Er ist aber bei den bestechlichen Amtleuten, die auch den Kaiser betrügen und verrathen, daher wird er auch von den Dämonen betrogen, indem sie ihm einen falschen Weg angeben. Inf. XXIII, 34. Als eigentlicher Diener Gottes oder als Symbol der Einsicht, der Vernunft, der abirrenden Philosophie, wäre es sonderbar, wenn er gerade nur hier, und sonst nirgends um den Weg betrogen würde; noch sonderbarer, dass er von den bestechlichen Amtleuten irregeführt und von den Heuchlern wieder zurechtgewiesen würde. Ganz anders wird aber die Erklärung, wenn Virgil Repräsentant des geordneten Kaiserthums ist. Es ist dann ganz natürlich, dass er bei den bestechlichen Amtleuten von den empö-

rerischen Dämonen betrogen und von den Heuchlern, die an sich mit der politischen Ordnung nichts zu thun haben, also keine Gegner derselben sind, wieder zurechtgewiesen wird.

Aus demselben Grund, weil Virgil das Symbol der politischen Ordnung ist, kümmert er sich wenig um die Sünden, die mit der Politik nicht zusammenhängen. Er kümmert sich nichts um die Ketzereien, die Wucherer, Schmeichler, Kuppler und Verführer, nichts um die Freundes- und Vaterlandsverräther. Um die Wahrsager würde er sich auch nicht kümmern, wenn er nicht seinem Schüler meistens solche zeigen könnte, welche Bezug auf das römische Reich oder auf das Kaiserthum und die politische Ordnung haben. Inf. XX. Er zeigt ihm den Eurypiles, der die Abfahrt der griechischen Flotte nach Troja bestimmte, den Aruns, der die Grösse des römischen Reichs vorhersagte; er rühmt den Michael Scotus, der die Grösse und Macht des kaiserlichen Vikars Can Grande von Verona weissagte. Dann nennt er den Amphiaraus und Tiresias, welche die Greuel in Theben bezeugten, was sich auf Florenz bezieht. Von Tiresias kommt er durch eine absichtliche Verwechslung auf die Manto, welche die Stadt Mantua gründete. Die lange Beschreibung dieser Gründung und die Erwähnung des einzigen Ereignisses, welches die Stadt gut gibellinisch machte, kann nur eine politische Beziehung haben.

Die Lombardei war ganz angefüllt mit Gibellinen, Verona war der Hauptsitz der kaiserlichen Parthei, Mantua, das kürzlich gibellinisch geworden, war dem Dante in vielfacher Hinsicht merkwürdig, besonders aber als Geburtsort des Virgil. Dieser sagt selbst, er sei Mantuaner und Lombarde gewesen, Inf. I, 68., er deutet also mit allem Fleiss auf die Zeit unter dem römischen Kaiser Augustus, und auf den Hauptsitz der Gibellinen hin, indem er dem Dante ausdrücklich sagt, er habe die Ankunft des Aeneas in Italien besungen. Dann wird er auch von der Beatrice „gefällige Mantuanerseele“ genannt, Inf. II, 58. Er redet lombardisch mit den zwei Griechen im Kreis der schlimmen Rathgeber, mit welchen er dem Dante nicht zu reden erlaubte. Inf. XXVII, 19. Er umarmt auf dem Fuss des Fegfeuerberges den Sordello, als er erfährt, dass dieser ein Mantuaner ist, und wird von ihm Ruhm der Lateiner und Mantuaner genannt. Purgat. VI, 70. VII, 16. Diess alles muss doch nothwendig eine bestimmte Bedeutung haben. Ebenso auch der

Umstand, dass er immer nach einem Lateiner frägt und seinen Schüler nur mit Lateinern reden lässt, z. B. in dem Kreis der Bestechlichen. Inf. XXII, 65, bei den bösen Rathgebern, Inf. XXVIII, bei den Fälschern, Inf. XXIX. In einem Gedicht, wo alles so genau berechnet ist, können also diese Beziehungen auf Mantua und Latium nicht als zufällig genommen werden. Eben so wenig kann ein vernünftiger Bezug herausgefunden werden, wenn wir Virgil als Symbol der menschlichen Vernunft oder Einsicht oder der abirrenden Philosophie annehmen. Die Behaupter dieser letztern Ansicht haben auch niemals die geringste Erklärung über alle diese Beziehungen gegeben.

C. Als Vorahner und Verkünder der (ihm noch unbekannten) Gnadenmittel, welche Gott in dem Zustand des allgemeinen Weltfriedens durch den Erlöser der Welt gegeben hat.

1. Sein Verhältniss zur Beatrice.

Virgil führt den Dante als Gesandter der Beatrice, den sie in eigener Person erwählt, Inf. II, 57., und will ihn durch Hölle und Fegfeuer zur Beatrice führen. Inf. I, 112. Er erkennt die höhere Stellung der Beatrice an, Inf. II, 76. und hat für seinen willfährigen Gehorsam gegen ihre Wünsche von ihr die Verheissung, dass er bei Gott gerühmt werden solle. Inf. II, 73. Er verweist bei jeder Gelegenheit höherer Fragen und Untersuchungen auf die Lehre, die Dante zuerst von der Beatrice erhalten solle, wie der Vorläufer Johannes auf Christum verwiesen hat, z. B. bei der Erklärung über die Macht des Gebets. Purgat. VI, 28., über den Unterschied der irdischen und himmlischen Güter. Purgat. XV, 46., bei der Belehrung über das Wesen der Liebe, über die Vernunft als Hüterin, und über Freiheit der Wahl. Purgat. XVIII, 73. Auch in Hinsicht auf den künftigen Lebenspfad, auf die Schicksalswechsel und die Quelle des Muthes und Trostes dabei verweist er auf Beatrice. Inferno X, 127. Als zuletzt Dante sich furchtsam weigert, durch das läuternde Feuer der sinnlichen Lust zu gehen, bringt er ihn zu dem Entschluss durch Hinweisung auf die Seligkeit, die Dante beim Anblick der Beatrice haben werde. Purgat. XXVII, 16. 52. Dass an dieser Stelle Virgil den vor dem Feuer zurückbebenden Dante an seine sichere Führung auf dem Rücken des Geryon, des Symbols des Betrugs erinnert, ist hier bedeutsam. Dante sucht

im Paradies nicht seine irdische Geliebte, sondern das Bild der göttlichen Wahrheit und Lehre, hier soll er den letzten Trug, die letzte irdische Täuschung abstreifen, um vor die Wahrheit zu kommen, und Virgil sagt ihm, diess Unternehmen sei gering im Vergleich zu der Gefahr bei dem allerschlimmsten Feind der Wahrheit.

2. Seine Anerkennung einer höhern Sphäre.

Virgil erkennt überall an und erklärt, dass sein Gebiet, das der weltlichen Ordnung, nicht ein in sich abgeschlossenes, nicht sich selbst Zweck ist, sondern dass es ein höheres Gebiet gebe, welchem das seinige nur als sichere Grundlage dienen soll, dass die vollkommene Ordnung des weltlichen Reichs von Gott nur dazu angeordnet sei, um darauf das christliche, das himmlische Reich zu gründen. Darum spricht er von einem höhern Kaiser, der im Himmel thront, und von der Sehnsucht derer, die ihn nicht gekannt haben, und desswegen vom Paradies ausgeschlossen sind. Inf. I, 124. IV, 34. So sagt er auch zu Sordello mit Bedauern, er sei des Himmels nur desswegen nicht theilhaftig, weil ihm der Glaube fehlte. Er habe durch Nichtthun das Schauen der hohen Sonne verloren, welche er zu spät erkannt habe. Purgat. VII, 4—28. Virgil geht auch in höhere Untersuchungen ein als blos über das weltliche Regiment, aber nur nicht in kirchliche. Er betrachtet die Weltordnung auch als Philosoph. So erklärt er dem Dante das Amt der Fortuna. Inf. VII, 61. und den Traum von der weltlichen Lust. Purgat. XIX. Darum ordnet er gern das weltliche Gebiet dem himmlischen unter. Inf. II, 79. Darum treibt er den Dante zur Verehrung der Engel als der Boten Gottes, z. B. am Thor der Disstadt. Inf. IX, 86. Dann Purgat. II, 25. Auch zieht er seinen Schüler selbst auf die drei Stufen vor der Reinigungspforte, und lässt ihn demüthig um Oeffnung bitten. Purgat. IX, 106.

3) Endlich wird er aber noch ganz ausdrücklich als Vorläufer und Verkünder des Christenthums unter den Heiden dargestellt, und wir sehen diess nicht nur an seinen Aussprüchen, wie an seiner Schilderung von Christi Höllenfahrt. Inf. IV, 52., an der Hinweisung auf das jüngste Gericht bei Ciacco. Inf. VI, 94. oder in der merkwürdigen Stelle, wo er erklärt, dass die irdische Vernunft nicht alles erforschen könne, sondern dass die höchsten Geheimnisse erst durch das Christenthum offenbar würden, Purgat. III,

22—45.; sondern wir sehen es auch an mehreren Stellen des Gedichts, wo seine Sendung recht ausdrücklich ausgesprochen ist, und in welchen wir eine Art Verherrlichung Virgils sehen könnten, so wie diess später im Paradies mit der Beatrice der Fall ist.

Hierher gehört nun zuerst seine Beziehung zur Lucia. Diese wird von fast allen Commentatoren von den ältesten Zeiten an als das Symbol der erleuchtenden Gnade, gratia illuminans, aufgefasst. Abeken erklärt sie als Bild der Wahrheit, zu welcher die unterdrückte Vernunft flüchtet, zu welcher zu gelangen man der göttlichen Philosophie oder Theologie (Beatrice) und der irdischen Philosophie (Virgil) bedarf.

Diese Ansichten passen weder zur Anordnung des Gedichts im Allgemeinen noch zu den einzelnen Attributen, die der Lucia beigegeben werden; die Hauptstelle hierfür ist der Traum, den Dante erzählt im Purgat. IX, 1—63. Dante träumt um die Zeit, „wo unsre Träume beinahe göttlich sind", Zeus' Adler (der kaiserliche Vogel) habe ihn emporgetragen bis zum Feuerhimmel (v. 30.) (oder zum Feuer im obersten Kreise des Purgatoriums), wo beide, er und der Adler, von innerer Gluth entbrannt seien. Als er erschüttert aufwachte, erzählte ihm Virgil, die heilige Lucia habe ihn zu der Pforte des Purgatoriums emporgetragen. Deutlicher kann man die Beziehung zwischen dem kaiserlichen Symbol und der Lucia nicht angeben. Als Ort der Handlung in dem Traum wird noch dazu ausdrücklich das Gebiet von Troja, das Stammland des Weltkaiserthums, angegeben. Bezeichnend ist noch besonders die Stelle v. 25.: „ich dachte bei mir: dieser Adler packt vielleicht aus Gebrauch nur hier, und verschmäht es von andern Orten emporzutragen", wodurch noch jeder Zweifel über den Adler des Kaiserreichs gehoben wird. Und in einem Gleichniss wird darauf hingewiesen, dass die grosse Vorsicht, womit der Hauptfeind der Trojaner, Achilles, unter Mädchen versteckt worden war, nichts gegen den Schluss des Schicksals geholfen habe, wonach Troja zerstört werden musste, um das Reich zu gründen. Wenn aber Lucia, wie es hier so deutlich ausgesprochen ist, Beziehung zum Kaiserthum hat, so kann sie nur im Symbol der höchsten Tugend, die den Kaiser allein zu dem von Gott beabsichtigten Amt würdig macht, der Tugend, wodurch allein die Ordnung und der Friede über das weltliche Leben der Menschen verbreitet wird, die im weltlichen Leben ebenso

herrscht, wie die Gnade in dem himmlischen, das Symbol der Gerechtigkeit sein. Darum heisst die Lucia die Feindin jedes Grausamen Inf. II, 100 [1]), sie kann diess nur sein, insofern sie die Gerechtigkeit, nicht die Erleuchtung vorstellt, wir können diess an vielen Stellen des Inferno sehen, wo von Grausamen, Tyrannen, Empörern die Rede ist. Darum sagt auch in demselben Gesang des Inferno Maria zu ihr: deiner bedarf jetzt dein Getreuer (Dante) und ich empfehle dir ihn. Dante konnte doch unmöglich der Getreue des Symbols der Erleuchtung sein, sehr gut aber der Getreue des höchsten Symbols im weltlichen Leben, da er bis zu dem Moment, wo die Lucia an seiner Rettung mitwirken sollte, ganz für das weltliche Leben und dessen Ordnung begeistert war.

Auf diese Art passt die Lucia in die ganze Bedeutung des Gedichts, wonach der geordnete weltliche Zustand die Menschheit in das himmlische Reich führen soll; sie trägt den Dante an die Pforte des Purgatoriums, und auf ihren Namen und ihre Empfehlung öffnet der Engel die Pforte. So passt sie auch allein in den zweiten Gesang des Inferno unter das Kleeblatt der Frauen, die sich um Dante's Rettung und Erhebung bekümmern. Dante wird von Virgil aufgefordert, durch Hölle, Fegfeuer und Paradies zu gehen, die weltliche und geistige Ordnung der Welt unter den zwei Führern Kaiser und Papst, zum Nutzen der Menschen zu beschreiben. Er hält sich nicht würdig, diess doppelte Unternehmen zu beginnen, zu welchem früher zwei Personen, Aeneas und Paulus von Gott ausersehen waren. Virgil ermuthigt ihn dadurch, dass er ihn versichert, wie die zwei höchsten Vorsteherinnen beider, der geistlichen und weltlichen Sphäre, sich vereinigt hätten, um ihn in seinem Werk zu unterstützen. Diess war Maria, die Mutter Gottes, das höchste Symbol in dem geistigen Gebiet oder contemplativen Leben, und Lucia, das höchste Symbol in dem weltlichen oder aktiven Leben [2]). Nur so konnte Dante auch die rechte Zuversicht erhalten, dass sein

1) Also Freundin aller derjenigen, welche durch die Grausamkeit anderer leiden. Diess ist auch eine Beziehung zum kaiserlichen Adler. Die Grausamkeit weltlicher Regierungen hat ihn in's Exil gejagt, das sagt Dante Parad. XXV, 1—9.

2) Die Bedeutung, welche Dante diesen beiden Symbolen gibt, geht auch aus Convito III, 5. hervor, wo er die Maria und Lucia die beiden Pole der Erde nennt.

doppeltes Unternehmen vollständig gelingen werde. Der Sinn jener Stelle im Inferno II. ist also der: Dante's grosses Werk zur Lehre, Besserung und Beglückung der Menschheit ist im Himmel beschlossen, gewährt und befördert. Die himmlische Liebe und Gnade, Maria, erbarmt sich der Menschheit und sieht, dass sie eines Reformators bedürfe. Aber nicht allein das geistige Leben soll in eine bessere Richtung gebracht werden, sondern vor diesem und als nothwendige Grundlage muss der gesellschaftliche Zustand der Völker geordnet, der Kaiser von der Kirche getrennt, mit unbeschränkter Macht bekleidet werden, damit in dem allgemeinen Frieden und vollkommenen Rechtszustand die Menschen sich zur geistigen Vollkommenheit heranbilden können. Maria verbindet sich also mit der himmlischen Gerechtigkeit, Lucia, und begeistert sie mit ihrer Liebe, dass sie ihrem Werk beistehe. Beide haben den Dante, dessen Geist die hohe Idee schon länger gefasst hat, zu ihrem Verkünder ausersehen. Es fehlt ihm nur noch die nähere Belehrung und Führung. Diese soll dem Dante nach ihrem Beschluss zu Theil werden durch die Symbole der Lehre im geistigen Gebiet (die göttliche Lehre Beatrice) und im weltlichen Gebiet, im staatlichen Leben (die Politik, Virgil). Lucia geht zu Beatrice, um sie in dieses Amt einzusetzen, allein Beatricens Werk kann nicht der Anfang der ganzen Lehre sein, daher geht diese, um ihr Wirken erst vorbereiten zu lassen, zu dem Sänger und Propheten des Kaiserreichs, des geordneten politischen Zustandes, damit die Menschheit unter dessen Leitung durch Dante erst über diese wesentliche Grundlage des vollkommenen Lebens belehrt werde. Beatrice steht also in derselben Beziehung zu Maria, wie Virgil zu Lucia.

Auf diese Bedeutung des Virgil kann es daher allein passen, wenn die Beatrice ihm aufgibt, mit seiner geschmückten Rede dem Dante zu helfen, wenn Dante den Virgil der andern Dichter Ruhm und Licht nennt; ihm sagt, von ihm allein habe er den schönen Styl genommen, der ihm Ehre brachte, und ihn bittet, den langen Eifer und die grosse Liebe zu vergelten, womit Dante sein Werk suchte. Inf. I. und II. Hier wird Virgil immer als Sänger des Kaiserthums, als Hauptzeuge der Gründung des römischen Reichs und der politischen Weltordnung hervorgehoben.

Die zweite Verherrlichung des Virgil scheint mir im Limbus beabsichtigt zu sein. Dort, sagt er dem Dante, sind die Seelen

von Menschen, welche wohl viel Verdienst hatten, denen es aber nicht in den Himmel hilft, weil sie die Taufe, die Pforte des christlichen Glaubens, nicht hatten, weil sie vor dem Christenthum waren und Gott nicht verehrten, wie es Pflicht ist; und er sei einer derselben. Inf. IV, 34—39. Unter der grossen Menge sei aber eine gewisse Klasse abgesondert, lebe für sich und sei besonders geehrt; das sind die ruhmvollen Seelen des Alterthums, 72—78. Dann kommen sie zu den vier Dichtern, die den Virgil besonders ehren, und zwar, wie es augenscheinlich ist, als Sänger des Kaiserreichs und der weltlichen Ordnung, wie das Rossetti sehr scharfsinnig dargestellt hat.

Wenn Virgil schon in den beiden Stellen des Inferno in seiner doppelten Bedeutung als Sänger der weltlichen Ordnung und als Leiter unter dieser Ordnung zu den Segnungen des Christenthums hervorgehoben wird, so wiederholt sich diess im Purgatorium, wie z. B. Dante den Seelen sagt, er müsse unter Virgils Leitung den Frieden von Welt zu Welt (als Frucht der Gerechtigkeit und des Glaubens) aufsuchen (Purgat. V, 61.); oder auch das Gespräch Virgils mit Sordello, wo er diesem sagt, er habe das menschliche Leben in seiner Entwicklung bis zur Schwelle des Christenthums erfasst, das letztere aber zu spät erkannt (Purgat. VII, 4—28.). Diess steigert sich bis zu der eigentlichen Verherrlichung Virgils durch Statius. Purgat. XXI, 7.

Statius kommt unbemerkt zu den zwei Dichtern, wie Christus den zwei Aposteln erschien. Virgil wünscht ihm baldige Ankunft am Ort der Seligen, von dem er verbannt sei. Er sagt ihm, Dante habe als Lebender nicht allein diese Orte besuchen können, „weil er nicht nach unsrer Weise schaute“, v. 30., daher sei er, Virgil, aus der Hölle geholt worden, um sie ihm zu zeigen, und er werde ihm noch weiter zeigen, soweit seine Schule den Dante führen könne. v. 33. Statius erzählt ihm später, v. 82., er habe unter Titus gelebt, und sei als Dichter durch seine Thebais berühmt gewesen. Der Samen seines Eifers waren die Funken, die ihn mit göttlichen Flammen ernährten, wovon noch Tausende entzündet worden, nämlich die Aeneis, welche ihm Mutter und Amme im Dichten war. Wenn man weiss, welche Bedeutung das Epos von der Gründung des römischen Reichs für Dante hatte, wie Virgil immer als Hauptzeuge der göttlichen Absichten bei der Gründung

dieses Reichs hervorgehoben wird, so ist klar, warum er hier auch durch den Statius dem Sänger dieser Aeneide eine solche Verehrung zollen lässt. Auch Statius Thebais hat im Inferno eine grosse Wichtigkeit, sie zeigt das abschreckende Beispiel eines durch Bürgerkrieg und Empörung entzweiten Staates, und führt dadurch zu der Idee eines unter einem Kaiser geordneten Weltreichs. Zuletzt sagt Statius noch: Wenn ich das Glück gehabt hätte, mit dem Sänger der Aeneis gelebt zu haben, so wollt ich ein Jahr später aus diesem Bann erlöst sein: und als ihm der Schatten als der wirkliche Virgil vorgestellt wird, will er ihm aus Liebe und Ehrfurcht zu Füssen fallen. Mehr konnte Dante in einem orthodoxen Zeitalter, wo man so viel auf das Purgatorium hielt, einen orthodoxen Christen nicht thun und sagen lassen.

Nachher erzählt Statius, er habe hier so lange gebüsst, weil er auf Erden ein Verschwender gewesen. Ein Vers der Aeneide III, 56. „wozu verleitest du, unheiliger Hunger nach eitelm Gold, die Begierde der Sterblichen!" habe ihn gebessert.

Bis dahin wird Virgil immer als Sänger der Aeneide gefeiert. Jetzt tritt aber seine andere Seite, als Verehrer und Verkünder des Christenthums hervor. Jetzt wird er daher der Sänger der bukolischen Gedichte genannt. Er frägt den Statius, wer ihn zum Christenthum geführt habe, und dieser antwortet: du hast mich zuerst zum Paradies geführt, und du hast nächst Gott mich zuerst erleuchtet. Du thatest, wie einer bei Nacht das Licht hinter sich trägt, und sich nichts nüzt, aber die Leute hinter sich weise macht, als du den (schon erwähnten) Anfang der vierten Ekloge sangst. Durch dich ward ich Dichter, durch dich ward ich Christ.

Nach dieser letzten Verherrlichung ist Virgil nicht mehr viel thätig. Er lässt den Statius im 25. Gesang noch eine philosophische Erläuterung geben, und bei der Flamme der Wollüstigen, vor welcher Dante sich scheut, macht er ihm nicht durch vernünftiges Zureden in seiner Weise Muth, sondern bringt ihn durch die Flammen durch beständiges Erinnern an die Beatrice, deren Kraft ihm also hier zu Hülfe kommen muss.

Auf dem Gipfel des Fegfeuerberges, nachdem Virgil seinen Schüler zum Eingang in's irdische Paradies und zu den Symbolen des werkthätigen Lebens und der beseligenden Gottesbetrachtung geführt hat, ist seine Mission vollendet. Er sollte den Dichter, der

früher schon auf dem rechten Weg der Contemplation, der höhern philosophischen Weltbetrachtung gewesen, und daher zum Lehrer und Reformator seines Volks auserwählt war, sich aber in die materiellen Sorgen, in die weltlichen politischen Irrgänge zu sehr vertieft hatte, wieder auf den höhern Standpunkt zurückführen, wo er seine geläuterten Ideen von Weltordnung und Weltregierung, von dem Zweck und Ziel der Menschheit lehren könne. Dante hat nach Beatricens Tod sich der Philosophie ergeben, in ihr das höchste Gut, die höchste Glückseligkeit, Freiheit und Frieden gefunden. Ehe er aber den rechten Standpunkt im contemplativen Leben erfasst hatte, wo er die Weltereignisse in ihrem Zusammenhang und ihrer Beziehung zu einer höhern Sphäre schauen konnte, ward er in das aktive politische Treiben verwickelt, die irdischen Sorgen und Leidenschaften verdüsterten und umstrickten ihn so sehr, dass er die ruhige und freie philosophische Betrachtung verlor (Vorwürfe Beatricens im Purgat. XXXI.), immer enger von einzelnen ihn erschreckenden Ereignissen gefesselt wurde. Er drohte darin verloren zu gehen, oder wie Virgil sagt, er war der letzten Stunde nahe (Purgat. I, 52.), er wusste keinen Ausweg mehr aus der ganzen materiellen Wirrsal zu dem besonnten Berg der freien philosophischen Betrachtung und Erkenntniss (Inferno I, 76). So steht er geängstigt und trostlos bei der Schau der politischen Verwirrung durch die schwarze Parthei, Frankreich und besonders die Kirche (die drei Thiere im ersten Gesang) und Beatrice fürchtet schon, dass sie mit ihrer Hülfe zu spät komme (Inferno II, 64.). Da erscheint ihm Virgil in der nun schon bekannten Bedeutung, und auf Dante's ängstliches Bitten, ihn von den drei Thieren zu befreien, verweist er ihn auf den sonnigen Berg, den Sitz der Freiheit und des Friedens durch Betrachtung und Erkenntniss. Er räth ihm, sich von den Thieren ganz abzuwenden, sie der irdischen Strafe, dem irdischen Rächer (dem Windhund) zu überlassen, sich selbst aber mit den gewonnenen Erfahrungen zu der philosophischen Ansicht der Weltordnung unter seiner Leitung durch Hölle und Purgatorium zu erheben, wo auch Aeneas und Paulus ihre Lehren und Zeugnisse zur Gründung des irdischen und himmlischen Reichs geholt hätten.

Wie Virgil seinen Beruf erfüllt hat und welcher Art dieser war, sehen wir zuletzt noch aus seinen schönen Abschiedsworten: „Du

hast, o Sohn, das zeitliche und ewige Feuer gesehen, und bist bis dahin gekommen, wo ich durch mich selbst nichts mehr unterscheide (wo die Lehre von der irdischen Weltordnung aufhört). Durch Weisheit und Kunst (durch Lehre in der speculativen und praktischen Sphäre) zog ich dich bis hierher. Dein eigenes Gefallen nimm jetzt zum Führer, denn du bist von allen steilen und engen Pfaden befreit, die Sonne leuchtet dir hell auf die Stirn, und die Blumen (die guten Werke) umgeben dich. Du kannst unter ihnen sitzen oder wandeln (contemplative oder praktische Thätigkeit), bis Beatrice mit ihren schönen Augen zu dir kommt (die schönen Augen sind im Convito III, 15. als die Beweisführungen der höhern Philosophie erklärt). Erwarte nicht mehr meine Rede noch meinen Wink, denn dein Willensurtheil (arbitrio, Monarchia I, 14.) ist frei, recht und gesund, und unrecht wär's, nicht nach seinem Sinn zu thun. Und so verleihe ich dir Krone und Mitra über dich selbst (die Symbole der weltlichen und geistlichen Führung, die du von andern nicht mehr bedarfst)."

2. Beatrice.

Die Nachrichten, die über diese Geliebte des Dante, die in der Commedia eine wichtige Rolle zu übernehmen hat, auf uns gekommen sind, sind sehr spärlich, nur in den gelegentlichen Aeusserungen halb verschleiert enthalten. Zum Glück sind sie auch meiner Meinung nach von keiner grossen Bedeutung, denn die wirkliche Beatrice geht uns in dem Gedicht wenig an, so wenig als die wirkliche Lia, Mathilde, Rahel, oder der antike Jupiter und Minos. Die Beatrice war Dante's Geliebte, das ist klar, aber sie war es nicht in dem gewöhnlichen Sinn. Dante's Liebe war zum Theil auch eine gemachte, wie sie zu seiner Zeit und später unter den italienischen Dichtern so oft vorkommt, die zu jener Zeit einer gesunden und kräftigen Mystik noch mächtige und erhebende Wirkungen hervorbringen konnte, aber später nur noch die Albernheiten eines Kardinals Bembo und Aehnlicher hervorbrachte.

Diese Liebe wirkte daher auch weniger auf sein Herz, als auf seine Seele und seinen Geist, d. h. sie ergriff ihn nicht auf eine natürliche Art, sondern sein Geist bemächtigte sich ihrer als einer rein geistigen Sache, verarbeitete sie zu einem Ideal und erhob sich an ihr zu einer übernatürlichen und übermenschlichen Sphäre.

Er mochte in seiner ersten oder spätern Entwicklung fortschreiten, nach jedem Abschnitt stand sie vor seinem Geist als ein immer ersehntes Ziel, das sein Bemühen immer weiter trieb und erhob (della volgar schiera), und das Herz mit seinen menschlichen Leidenschaften, seinem natürlichen Begehren hatte von Anfang wenig und später gar keinen Theil an dieser Art von Liebe.

Dante lernte die Beatrice in seinem neunten Jahre kennen. Die ersten Sonette, die er ihr zu Ehren schrieb, datiren von 1283, wo er also achtzehn Jahre alt war. Die dazwischen liegenden Jahre bilden gerade die Zeit seiner hauptsächlichsten Geistes- und Charakterentwicklung, sie machten ihn zu dem, was er als Mann sein ganzes Leben war. Wenn man die umfassenden Kenntnisse des Mannes bedenkt in den Naturwissenschaften, Theologie etc., den universellen Geist, der doch eine ungemeine Ausbildung voraussetzt, dabei eine vielfache Theilnahme an der Politik seiner Vaterstadt und seiner Parthei, die allein schon sein Studium stören konnte: so bleibt für die wenigen Jahre seiner Ausbildung wenig Zeit übrig für eine Liebe, welche, wenn man die Schilderung derselben wörtlich nehmen und sinnlich verstehen wollte, allein schon seine Seele ausschliesslich beschäftigt haben müsste. Beatrice war eine wirklich lebende Person, das soll gar nicht geläugnet werden und der Beweis lässt sich auch leicht führen (Blanc meint das Gegentheil). Dante liebte sie auch, das ist keine Frage, aber seine Liebe war keine sinnliche, sondern von Anfang an eine mystische, er liebte und verehrte ein höheres Wesen, das sie ihm veranschaulichte. Nicht sowohl ihre eigentliche Persönlichkeit, als vielmehr ihre Bedeutung, die er selbst ihr gab, war ihm werth. Es geht aus der Vita nuova genug hervor, dass Dante in seiner Jugend dem Mysticismus huldigte, so gut wie seine Freunde, besonders Cavalcanti und die andern Dichter in Toscana. Es lag in der Zeit, und in Dante konnte nur die Vorliebe für das Studium der Naturwissenschaften und der praktischen Moralphilosophie und das bewegte Staatsleben ein rettendes Gleichgewicht erhalten. So bedeutete ihm die Beatrice schon damals, nicht gerade im neunten Jahr (die Kinderzeit ist hier gar nicht zu rechnen), sondern in der Zeit der Gefühlsentwicklung wenigstens in leisen Ahnungen die höhere Philosophie, überhaupt etwas, was den Menschen über das Irdische und Gemeine erhebt, die Philosophie, die Alles in Gott schaut, von Gott ableitet und auf ihn bezieht, die

den Gedanken und Willen Gottes bei jeder Sache hervorsucht und versteht. Dass er sie lange Zeit in solcher Bedeutung liebte und verehrte, geht auch aus seinem Vorsatz nach ihrem Tod hervor, dass er sie als dieses Symbol in einem Gedicht feiern wollte. Denn solche Vorsätze mit allem, was zu deren Ausführung gehört, kommen nicht so plötzlich, und sind wie die Ausführung von der ganzen Erziehung, vom Zeitgeist, von der ganzen langjährigen Richtung des Geistes und Gemüths bedingt. Eine solche Verehrungsweise unter dieser Bedeutung spricht sich z. B. ganz deutlich in dem 16. Sonett der Vita nuova aus: „Beatrice ward nicht nur von Allen gepriesen, die sie kannten, sondern andere Frauen wurden durch ihre Nähe gehoben. Sie war so erhaben, dass sie keinen Neid erregen konnte, sondern Seelenadel, Liebe und Treue erweckte.“ (Ich finde durchaus nicht mit Witte, Anm. zu den lyrischen Gedichten S. 31. unten, die Deutung des Dionisi auf die Moralphilosophie frostig; ich möchte nur unter den andern Frauen die andern Wissenschaften verstehen.) Noch deutlicher spricht sich diese geistige Verehrung in der auf jenes Sonett folgenden dritten Canzone der Vita nuova aus, worin die immer schwache sinnliche Liebe ganz in die geistige aufgeht.

Mit welchem mystischen Gemüth Dante die Beatrice ansieht, geht auch aus dem vierzehnten Sonett der Vita nuova hervor, wo er ihr eine Vorläuferin in der Geliebten des Cavalcanti, Giovanna, gibt, und den Namen derselben mit Johannes dem Täufer, dem Vorläufer Christi in Verbindung bringt. Diess könnte in der Unterredung mit Cavalcanti's Vater im Inferno X. Manches erklären.

Ueberhaupt sieht man der ganzen Vita nuova wohl an, dass Dante bei der Abfassung sowohl der Gedichte als auch später des Commentars schon von philosophischen und theologischen Ideen genährt war und die Schwellen der Mystik überschritten hatte. Die Gedichte sind theils nicht so rein kindlich und natürlich, oder ohne allegorische Beziehungen, als man sie häufig ausgibt, theils kommen die Vergleichungen der Beatrice mit der Philosophie schon öfters vor. So z. B. Sonett 15. — Von er dritten Canzone an erscheint dann Beatrice immer in der Verklärung der geistigen Liebe. Und im 25. Sonett finden wir schon die Spur, dass Dante die Beatrice im himmlischen Paradies feiern wolle.

Schon eine äusserliche Uebersicht von Dante's Leben und

Charakterentwicklung beweist uns, dass es bei dieser Liebe nicht auf die Person der Beatrice ankam, sondern auf die Bedeutung, welche Dante, einmal von dieser Persönlichkeit ergriffen, ihr unterlegte. Wie hätte ein Mann von Dante's Kraft und Leidenschaft die Vermählung seiner Geliebten ruhig ansehen können, wenn er sie nicht aus ganz anderem Gesichtspunkt betrachtet hätte. Aus Dante's Lebensweise, Beschäftigungen und Bestrebungen und deren Erfolgen in jener Zeit (wir können hier doch nur die letzten vier oder fünf Lebensjahre der Beatrice rechnen) ergibt sich, dass er nicht in diese Liebe sinnlich versunken war in dem Grade, wie die Vita nuova wörtlich verstanden uns glauben machen könnte. Während andere ihn in Florenz ganz mit dieser Liebe beschäftigt, ganz in ihr träumend darstellen, und alle übrigen Ereignisse, selbst die Ehe der Beatrice, nicht anschlagen, war Dante im Gegentheil theils in mystischen Studien und Anschauungen mit seinen Dichterfreunden, z. B. Cavalcanti versenkt, theils in dem Staatsleben thätig. Er war auf den Universitäten Padua und Bologna, und studirte dort hauptsächlich die Naturwissenschaften, wir sehen diess daraus, dass er vorzüglich die dortigen Mediciner kannte und sich später in Florenz in die Zunft der Speciali aufnehmen liess. (Diess muss nothwendig vor 1290 gewesen sein, denn 1291 war er verheirathet. Die Studienzeit wird fälschlich in 1290—93 gesetzt.) Dann war er ein Jahr vor Beatricens Tod in die Händel der Partheien in Florenz verwickelt, focht in der Schlacht bei Campaldino gegen die Gibellinen, und im Todesjahr der Beatrice bei Caprona gegen die Pisaner. Ein Jahr darauf heirathete er in die Familie der Donati. In allen diesen Verhältnissen aber schwebte seinem kräftigen Geist ein höheres Ziel vor, das ihn unwiderstehlich nach sich zog, das sein erhöhtes und gesteigertes Gefühl in der Liebe zu Beatrice verkörperte. Wir sehen in den ersten Blättern der Vita nuova dieses Verhältniss zu Beatrice noch zwischen Sinnlichkeit und Allegorie ringen. Gegen das Ende dieses Werkes aber verschwindet die Beatrice schon immer mehr in das Bild einer mystischen Kraft, die den Dante von dem gemeinen Leben abzieht, und das Höhere suchen heisst, bis im Convito und der Div. Commedia sich die frühere Liebe zu der beseligenden Sehnsucht nach der höchsten Weisheit steigert, die ihn zu Gott führt, und von dort aus ihm Kraft und Einsicht zur Erfüllung seines hohen Berufs verleiht.

Dante spricht am Ende der Vita nuova und am Anfang des Convito von einer zweiten Frau, die ihn nach dem Tod der Beatrice getröstet, und der er dann seine ganze Liebe und Verehrung zugewendet habe. Viele halten diese zweite Frau für irdisch existirend, (Witte, 40—42) oder vielmehr die Frau in der Vita nuova für eine ganz andere als die im Convito, weil Dante selbst hier erklärt, dass sie das Symbol der Philosophie sei. Ich kann nach allen schon vorhergehenden (siehe auch den Abschnitt: contemplatives Leben) und noch anzuführenden Umständen nicht anders als überzeugt sein, dass die beiden Frauen in der Vita nuova und im Convito eine und dieselbe Frau sind, die den Dichter tröstete und erhob, und dass sie mit der Beatrice überhaupt in eine Figur zusammenfallen. Dass diese andere Frau (dieses Symbol der göttlichen Philosophie) dem Dante nach Beatricens Tod erscheint und ihn mit der höchsten Liebe zu sich erfüllt, ist nicht so zu verstehen, als habe der Dichter dann erst angefangen, Philosophie zu studiren; denn schon früher erscheint ihm, dem Mystiker, die Beatrice, die ihm ja nie angehörte, im geistigen Licht. Als die Beatrice der Erde entrückt und Alles Irdische von der Erinnerung an sie abgestreift war, dann schmolz erst recht in Dante die Liebe zu ihr und zu der göttlichen Philosophie in Ein beseligendes Gefühl zusammen. Sie ward seinem Geist ganz und vollkommen das, was sie ihm vorher nur getheilt sein konnte, die liebende Gefährtin auf dem Weg zur Forschung der höchsten Wahrheiten, die Beatrice, die ihn durch das Paradies bis an die Schwelle der göttlichen Mysterien führt.

Es finden sich aber auch in den Gedichten der Vita nuova Andeutungen genug, die eine solche Ansicht bestätigen. Hierher gehört besonders die merkwürdige Aehnlichkeit zwischen der ersten Canzone der Vita nuova, mit der zweiten Canzone des Convito. „Beide preisen fast in derselben Gedankenfolge, jene die lebende Beatrice, diese die Philosophie.“ Witte S. 21—24. Wir finden hier die Wirkung des Blickes und Lächelns der Geliebten gerade so erklärt wie im Convito, und wie sie im Paradies oft vorkommen. Wenn ferner im dreizehnten Sonett gesagt wird, dass Niemand das Anschauen der Beatrice ertragen könne, sondern überwältigt zu ihren Füssen hinsinken müsse, so lässt sich die Beziehung zu ganz ähnlichen Aussagen nicht verkennen, die im Paradies die Beatrice als Symbol der höhern Philosophie zum Gegenstand haben.

Nach dem Tod der Beatrice war dem Dante die neue Erscheinung freilich wie eine andere Frau erschienen, denn wenn er früher Philosophie trieb, so hatte er auch zugleich einen sichtbaren Gegenstand, dem er seine Liebe und Verehrung zuwandte, dem er nach und nach die ganze Bedeutung seines wissenschaftlichen Strebens beilegte. Aber nach ihrem Tod war er von allen irdischen Beziehungen und Zerstreuungen befreit, die philosophischen Studien, die er bisher nur im Hinblick auf Beatrice getrieben hatte, fing er nun an zu ordnen, er begann ein systematisches Eindringen in die höchsten Wahrheiten, und so erschien ihm die Philosophie allerdings in ganz anderem Licht, als in der Vita nuova, wo sich noch manches irdische einmischte. Sie ward im Convito eine ganz andere Frau, und zwar die Frau, die ihn im irdischen Paradies aufnimmt, und durch alle Himmel bis an das Empyräum führt. Es sind so unendlich viele Beziehungen zwischen der Frau im Convito, welche die höhere Philosophie bedeutet, und der Beatrice im Paradies, dass kein Raum zum Zweifel übrig bleibt, dass beide dasselbe vorstellen. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht in der Natur dessen, was sie vorstellen sollen, sondern allein in Dante's geistigem Entwicklungsgang; daher ihm die geliebte Frau im Convito zuweilen trüb erscheint, im Paradies aber am Ziel des Forschens immer klarer ist. Beatrice bedeutet also, wie die hehre Frau des Convito, die höhere Philosophie, die Weisheit als das Ziel alles menschlichen Wissens und Strebens, die uns schon auf Erden nach jedem neuen Fortschritt erhebt und beseligt, aber erst im Himmel im Anschauen der ursprünglichen Wahrheit und Weisheit ganz sättigt. Sie ist die Philosophie der christlichen Offenbarung, zu welcher Thomas von Aquino, der heilige Bernhard und Andere geführt haben, die wir, um alle Missverständnisse zu vermeiden, Theologie nennen, aber Theologie im damaligen Sinn, mit all jener mystischen Kraft und Wärme, mit der erhebenden Entzückung, die so manche Narrheiten, aber auch so unendlich Grosses hervorgebracht hat. Sie wird im Paradies das schöne Weib genannt, das den Dante zu Gott führt, das ihn zum Himmel stärkt, und das der ganze Kreis der grossen Theologen mit Wonne betrachtet. Parad. X, 91 — 93. XVIII, 4. Sie wird daher (fast wie im Convito die Philosophie) die Geliebte des Urliebenden genannt. Die ganze Stelle im Paradies ist zum Vergleich mit dem Convito wichtig: „So war das Wallen jenes heiligen

Flusses, dem Quell entspringend, woraus jede Wahrheit kommt; so setzt es meine beiden Wünsche in Frieden. O Liebe des Urliebenden, begann ich, o Göttliche, die mich so überströmt und wärmt, dass sie mich mehr und mehr belebt, — wohl sehe ich ein, dass unser Verstand nie gesättigt wird, wenn ihn nicht die Urwahrheit erleuchtet, die das erreichbare Ziel unserer Wünsche ist.“ Parad. IV, 115—129. (Philalethes nimmt hiervon den Beweis, dass Beatrice die vollendende Gnade bedeute.) Auch im Convito ist ihr Ziel Wahrheit.

Virgil ist also die Moralphilosophie in dem vorher angegebenen Sinn, die das praktische Leben ordnet, deren praktisches Ziel der geordnete Zustand der Menschen und Staaten nach Grundsätzen der Vernunft ist. Beatrice aber ist die Theologie, die höhere Philosophie, die unmittelbar von Gott ausgeht, zu Gott zurückführt, die uns schon hienieden durch den Glauben einen Schatz beseligender Wahrheiten verleiht, diese aber im Himmel uns deutlich erkennen lässt, und zwar dort nicht nach der Weise der Vernunft durch Schlüsse und Beweise, sondern an sich offenbar, wie das ursprünglich Wahre. Parad. II, 43—45. Dass Beatrice die Theologie, die göttliche Lehre, die höchste Seite des contemplativen Lebens bedeute, ergibt sich auch aus ihrer Zusammenstellung mit Mathilde im irdischen Paradies. Dante sieht die zwei Symbole des aktiven und contemplativen Lebens erst im Traum (Purgat. XXVIII.) als Lia und Rahel. Dann sieht er in der Wirklichkeit das aktive Leben unter dem Bild der Mathilde und später die Beatrice. Letztere sitzt auch im Paradies neben Rahel. Sie ist daher auch in Weiss, Roth und Grün gekleidet, in die drei Farben, welche die theologischen Tugenden, jede einzeln an sich tragen. Purgat. XXX, 31. Sie ist die Sonne, die früher als Beatrice Dante's Brust von Liebe entzündete, und dann als Philosophie ihm das holde Antlitz der Wahrheit durch Beweis und Widerlegung enthüllte. Parad. III, 1—3. Dante sagt überhaupt nach jeder ihrer Erklärungen, dass sie ihm eine neue Wahrheit (Ziel der Philosophie) aufgeschlossen. Für diese Wahrheit, die ihn erwärmt, belebt, beseligt, dankt er ehrfurchtsvoll der Beatrice, und bittet sie sogleich um Aufschluss neuer Wahrheiten. Parad. IV, 118—133, und bei jedem solchen Aufschluss, den sie gibt, glänzen ihre Augen von der göttlichen Liebe. IV, 139—142.

Als sie daher mit Dante in der Sonne, dem Aufenthalt der

grossen Theologen, ankommt, wird sie über die Massen leuchtend, und fordert Dante auf, Gott zu danken, der ihn bis hierher erhoben habe. Dante thut es mit solcher Inbrunst, und will sich mit seiner Liebe so in das göttliche Wesen versenken, dass er die Beatrice darüber vergisst, d. h. er glaubt schon die Theologie nicht mehr zu bedürfen, um die Geheimnisse des göttlichen Wesens zu schauen. Beatricens Lächeln befreit ihn von diesem Wahn, und überzeugt ihn, dass er zu solcher Seligkeit noch nicht genug vorbereitet sei, und er lässt sich darauf von den erleuchteten Theologen belehren, „der Familie des hohen Vaters, welche durch das Schauen des höchsten Geheimnisses der göttlichen Dreieinigkeit befriedigt wird.“ Parad. X, 28—63. Sie ist, wenn sie lehrt (also als Theologie) der Abglanz des ewigen lebendigen Lichtes, Purgat. XXXI, 136—139, und hat als solche die Kraft, das verblendete geistige Auge der Sterblichen zu heilen und zu erleuchten. Parad. XXVI, 10—12. Daher wird auf dem Saturn, dem Gestirn der contemplativen Heiligen, ihre Schönheit bis zum Unerträglichen gesteigert, und sie muss ihr Lächeln zurückhalten, um Dante nicht ganz zu verzehren. Parad. XXI, 1—12.

Ist die Beatrice durch ihr Ziel, die Offenbarung der höchsten Wahrheit, mit der hehren Frau im Convito identisch, so ist sie es noch deutlicher durch die Mittel, wodurch sie die Menschen gewinnt, belehrt und beseligt, nämlich durch ihre Augen und ihr Lächeln. Dante sagt im Convito: die Augen jener Frau seien die Beweisführungen der Philosophie, und ihr Lächeln ihre Ueberredungen. So führt Beatricens Auge das Auge des Dante zum Licht der Sonne; es wird dadurch hell in ihm, und er wird durch innere Verzückung so gehoben, dass er sich als einen der himmlischen Genossen dünkt. Parad. I, 46—72. So erfolgt Dante's ganzes Aufsteigen im Paradies mit einer einzigen Ausnahme stets dann, wann er die Beatrice ansieht. So wird Dante von seinem Zweifel durch die lächelnden Worte Beatricens erlöst. Parad. I, 94—95. So findet Dante die Augen der Beatrice so glänzend, dass er's nicht ertragen kann, gerade als er sie um die Lösung zweier Zweifel bitten will. Parad. III, 127—130. Dieses Lächeln und diese Augen werden immer glänzender, je mehr sie sich zum Sitz des Göttlichen erhebt. Parad. XIV, 79. XVIII, 8—12. XXIII, 22—24. XXX, 14—36.

Beatrice steht daher in der innigsten Verbindung mit Virgil, gerade so wie das contemplative Leben mit dem aktiven, wie die Theologie mit der Moralphilosophie in dem angegebenen Sinn, wie der Kristallhimmel oder das Primum mobile mit dem Empyräum, welche die beiden Wissenschaften symbolisiren. Beide brauchen und ergänzen sich einander, wie es im Convito dargestellt ist. Die Moralphilosophie gibt die Grundlage für die Theologie, oft auch bestätigt sie Sätze der andern. Die Theologie aber steigt sehr oft zu den Schlüssen und Beweisen der Philosophie herab.

Es ist nicht recht abzusehen, woher bei vielen Commentatoren die ganz widersinnige Idee gekommen ist, als sei Virgil der Gegensatz von Beatrice. Man mag unter Virgil verstehen, was man wolle, so ist nirgends auch nur auf den geringsten Gegensatz hingedeutet. Virgil kennt die Aufgabe, das Ziel und die Gegenstände der theologischen Wissenschaften recht gut, aber er kann sie nicht zu den seinigen machen, denn das aktive Leben und die Regelung des politischen Zustandes nimmt ihn ganz in Anspruch. Die Theologie steht unendlich höher als Virgils Philosophie, aber sie kann diese nicht entbehren, wenn sie auf den menschlichen Geist wirken will. Sie reisst ihn in die höchsten Regionen der mystischen Anschauung hin, sie erhebt ihn zu den höchsten Gnadenstufen der Erkenntniss, aber sie verliert nie die irdische Stütze der Philosophie aus den Augen, und um den Dante in seinen Beruf einzuweihen, muss sie warten, bis Virgil seine Aufgabe vollendet hat. Nur der Verein der beiden Symbole des aktiven und contemplativen Lebens bringt die rechte Wirkung auf das Leben der Menschengeschlechter hervor, nur die Zusammenwirkung der erhebendsten Resultate, welche die Wissenschaften des irdischen und himmlischen Lebens hervorgebracht haben, können dem Menschen nützen, der ja auch für beide geschaffen, und in die Mitte zwischen Erde und Himmel gesetzt ist, und Dante, der Lehrer und Reformator seiner Zeit, musste das Ziel und den Zweck beider Wissenschaften kennen.

Virgil verweist zuerst auf die Beatrice, als Dante von den Prophezeihungen Farinata's über sein irdisches Schicksal und über die Prüfungen, wodurch er geläutert und von dem Irdischen abgezogen und seinem Beruf zugeführt werden soll, verwirrt und betroffen ist. Er sagt dort zu Dante: „Bewahre, was du Schlimmes gehört hast, in deinem Geist; wenn du vor den holden Augen der

Beatrice stehen wirst, so wirst du den Pfad deines Lebens von ihr erfahren.“ Inf. X, 124—132. Es war hier kein Aufschluss über allgemeine Lehren zu geben, über den Zustand der Unordnung, der Auflösung der Gesellschaft durch den Mangel an kaiserlicher Macht und die Wühlerei der kirchlichen Parthei, sondern es war ein Aufschluss über Dante's eigenes Schicksal in Folge dieser Unordnungen, in denen er selbst mitgewirkt und dadurch sein besseres Theil in Gefahr gebracht hatte. Die Ursache, warum das alles über ihn verhängt war, konnte Dante hier nicht erfahren, er musste erst die Stufe dieser Schickung überschritten haben. Die Tiefe unseres Schicksals mit ihren Gründen und Folgen und ihrem Ziel können wir erst erkennen, wenn wir das Irdische und Sinnliche darin geistig überwunden haben, und so hoch über ihm stehen, dass der Blick in die ewige Weltordnung durch nichts mehr getrübt wird. Auf diese höhere Stufe verweist ihn Virgil, und diese philosophische höhere Weltanschauung erhält Dante, nachdem er in Hölle und Purgatorium dazu gereift ist, durch die Unterredung mit der Beatrice im irdischen Paradies. Diese sagt ihm dort auch, er sei durch die thätige Theilnahme an der irdischen Unordnung versunken, und zu seiner Rettung sei nichts übrig gewesen, als an der Hand der Philosophie den ganzen weltlichen Zustand geistig zu überblicken, und sich dadurch zu dem höhern religiösen Standpunkt hinaufzuschwingen, der überall die göttliche Weltordnung, Weisheit und Gerechtigkeit durchzufinden weiss. Die genaueste Auskunft über seine persönlichen Schicksale, seine Prüfungen, den Zweck seiner Sendung, erhält Dante im Paradies, nachdem er erst noch die Grade der Seligen gesehen hat, „auf welche das Irdische noch einen Schatten wirft,“ nachdem er sich an den Helden des aktiven und contemplativen Lebens auf Merkur und Sonne begeistert hat, und kurz ehe er im Jupiter und Saturn die höchste Stufe des aktiven und contemplativen Lebens und die Seligkeit, die von der Gerechtigkeit, Weisheit und Gottesbetrachtung hervorgeht, zu seiner und der Menschen Belehrung erschaut. Diese letzte und nähere Auskunft erhält Dante nicht von der Beatrice, sondern von seinem Aeltervater Cacciaguida. Aber als er von der Voraussagung des bevorstehenden Kampfes mit dem Missgeschick verwirrt und betroffen ist, steht sie ihm liebevoll zur Seite und richtet seinen Muth mit einem Hinblick auf Gott auf. Dante sah in diesem Augenblick eine solche Liebe in ihren heiligen

Augen, dass sein Begehren (Neigung affetto) von jedem andern Wunsch frei war, und ihn die Seligkeit, die das contemplative Leben in ihrem Anblick offenbarte, ganz erfüllte und befriedigte, so dass Beatrice ihn lächelnd überreden musste, auch die aktiven Tugendhelden zu betrachten, „weil in ihren Augen allein nicht das Paradies sei," Parad. XVIII, 1—21.

Virgil verweist ferner auf Beatrice in der Erklärung vom freien Willen und dem Verdienst der guten Wahl: „So viel hier Vernunft sieht, kann ich dir sagen; für alles Weitere harre auf Beatrice, denn diess ist Glaubenssache." Hierauf erklärt Virgil das Vermögen des Urtheils und der Wahl und verweist dann wieder auf Beatrice. „Diese edle Kraft (des Urtheils, des Raths) nennt Beatrice den freien Willen; darum merke dir's, wenn du mit ihr davon sprichst." — Jene Kraft nennt die Theologie wirklich so. Theologie und Philosophie sind also in dem Gedicht gar nicht geschieden, sie sind beide dieselbe Philosophie, die niedere und die höhere. Wie könnte sonst Virgil wissen, was Beatrice meint? Er selbst lässt sich nicht oder nur selten in solche Diskussionen ein, weil sie nicht in sein Fach gehören, aber er kennt sie als die Aufgabe der höhern Philosophie, und als das, wozu seine Philosophie führen soll. Purgat. XVIII, 46—75.

Bei der Frage über die Macht des Gebets auf die Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer verweist Virgil auf die Beatrice, die zwischen der Wahrheit und dem Verständniss dem Dante ein Licht sein wird. Purgat. VI, 28—48. Und noch einmal sagt er, dass wenn sein Beweis über die Liebe der Seligen den Dante nicht ganz sättigt, Beatrice ihm alle Zweifel benehmen werde. Purgat. XV, 76—78.

So steht also allerdings die Theologie, wie sie von Beatrice im Paradies dargestellt wird, die Erkenntniss, die aus der unmittelbaren Betrachtung Gottes und seiner Werke und Gesetze hervorgeht, unendlich höher, als die Philosophie, welche Virgil repräsentirt. Sie regiert das geistige Leben im Paradies, wo wir das ursprünglich Wahre durch Offenbarung und an sich erkennen, was wir auf Erden durch den Glauben besitzen, und durch Schlüsse und Beweise erringen. Parad. II, 43. Aber völlig gegen allen Sinn und Verstand ist es, daraus zu schliessen, die Philosophie, wie sie im Convito und den ersten Theilen des Gedichts dargelegt ist, sei ein Abfall von Gott. Gewöhnlich dient

dieser zweite Gesang des Paradieses zum Zeugniss für eine solche Auslegung. Er enthält bei Gelegenheit der Erklärung der Mondflecken ein Kapitel aus den höchsten Anschauungen über Weltschöpfung und Weltregierung. Auch Kopisch bezieht zu dem Vers 51. den Mond auf die Philosophie, und den Kain mit seinem missfälligen Opfer, das nicht brennt, auf die Philosophen. Es kann aber Dante's Meinung gar nicht sein, die Philosophie, deren hohen Werth er überall so laut anerkennt, hier in solcher Weise herabzuwürdigen. Hier ist von ihr gar nicht die Rede, und sie wird auch der höhern Anschauung, der Theologie, nicht entgegengesetzt, sondern die gemeinen sinnlichen Vorstellungen des Volks, die den Ammenmährchen zu Grunde liegen (favoleggiare). Gleich darauf gibt die Beatrice in ihrer Antwort der Philosophie ihr Recht: „wer nur nach seinen Sinnen schliesst, der irrt, und wenn die Vernunft den Sinnen folgt, so geht sie nicht weit." Beatrice erklärt sich gleich nachher noch schlagender für die Philosophie, indem ihre ganze Erklärung über die dunkeln Flecken im Mond auf aristotelischer Grundlage beruht, und mit Schlüssen, Beweisen und Erfahrungssätzen geführt wird.

Dass die Philosophie oder das ganze Gebiet des Virgil nicht der Wissenschaft der Beatrice entgegengesetzt, dass sie kein Abfall, keine Abirrung, kein Gott missfälliges Streben, sondern innig und wesentlich mit der andern verbunden ist, und keine ohne die andere bestehen kann, davon überzeugt uns schon die ganz einfache Ueberlegung, dass Beatrice selbst in die Hölle herabsteigt und den Virgil bittet, den Dante zu retten und durch eine lange Folge von Anschauungen und Belehrungen zu ihr zu führen, ihn für ihre Wahrheit vorzubereiten. Im entgegengesetzten Fall wäre eine solche Handlung gar zu albern gewesen. Aber die vorhin angeführte Stelle ist auch nicht der einzige Beweis, dass Beatrice nur gegen die durch Sinnlichkeit getrübten und verfälschten Vorstellungen und Einbildungen eifert, Parad. I, 88., die Philosophie selbst aber durchaus nicht verachtet oder verwirft, sondern sich sehr oft darauf stützt, und sie nach den Lehren der Offenbarung berichtigt und ergänzt, wie mit der Ansicht des Plato von der Rückkehr der Seelen zu den Sternen. Parad. IV, 22—24. 49—63. Ihre Hauptstütze ist der Aristoteles, der auch schon im Convito als beinahe katholisch erklärt wird. So gründet Beatrice ihre ganze Darlegung von dem menschlichen Willen auf Aristoteles Ethik III, cap. 1., und sie gebraucht aus diesem

sogar zur Beleuchtung das Beispiel von Alkmäon. Parad. IV, 73—114. Ebenso stützt die Beatrice ihre Erklärung über die Erzeugung der Thier- und Pflanzenseelen auf Aristoteles. Parad. VII, 139—141. Selbst bei der Erklärung über die Schöpfung der Engel nimmt sie Vernunftbeweise zu Hülfe. Parad. XXIX, 43. So erklärt die Beatrice auch sogar die Natur des Primum mobile ganz nach dem Aristoteles. Philalethes hat die Stellen des Aristoteles und der Scholastiker zum Vergleich neben einander gestellt. Parad. XXVII, 106—120. Philal. not. 4.) Siehe auch Parad. XXVIII, 41. 42.

Beide, Beatrice und Virgil, stehen also in dem innigen Wechselverhältniss zu einander, wie das Empyräum und das Primum mobile, welche, wie wir gesehen haben, nach Dante's Vergleichung im Convito, der beseligenden Gottesbetrachtung und der Moralphilosophie entsprechen. In dem frühern Abschnitt über das contemplative Leben sind die Beziehungen und das nothwendige Verhältniss beider schon genug hervorgehoben, so dass es hier nur der Anführung bedarf. Dieses Wechselverhältniss zeigt sich äusserlich schon darin, dass beide in dem Zweck ihrer Führung ganz zusammenstimmen, denn beide wollen Dante aus der geistigen Knechtschaft zu der sittlichen Freiheit emporziehen. Purgat. I, 71. Parad. XXXI, 15. Als daher Beatrice in das Primum mobile aufsteigt, lächelt sie so süss, dass alle Lockungen der Natur und Kunst nichts im Vergleich mit dem wonnevollen Blick nach ihr sind. Parad. XXVII, 88—96. Und als sie dem Dante die Natur des Primum mobile erklärt, lächelt sie so, dass Gott in ihrem Antlitz sich zu freuen schien. v. 104—106.

Bei allen ihren Erörterungen hat sie auch immer die praktische Seite im Auge behalten. Mit Interesse verfolgt sie die Entwicklung des praktischen Lebens, rügt mit Strenge die Schäden und Unordnungen, die der rechten Ausübung ihres Amtes sich entgegenstellen, und spricht überall ihre Hoffnung aus, dass durch einen weltlichen Retter und Herrscher der Geist der Menschen und der Völker wieder zum Frieden, zur Gerechtigkeit und Ordnung zurückkehren werde. Denn diess ist die Grundbedingung für die rechte Entwicklung des höhern geistigen Lebens, dem sie vorsteht, Friede und Ordnung im Irdischen sind allein die Mittel, die die Menschen empfänglich machen für die theologischen Tugenden und für die Lehren der göttlichen Offenbarung. Als sie daher den Dante zum Schauen des weiten Hofes der Seligen des alten und neuen Testaments führt,

zeigt sie ihm unter allen Sitzen zuerst und allein den leeren Thron Heinrichs VII., und sagt bei der Gelegenheit, dass dieser Kaiser als eigentlicher Retter gemeint sei, dass sich aber der Papst in seiner Habgier und Herrschsucht diesem grossen Werk widersetzt habe, und Italien dazu noch nicht reif genug sei. Parad. XXX, 133—148. Diess ist das letzte, was sie spricht. Im folgenden Gesang verschwindet sie von Dante's Seite, und der heilige Bernhard ersetzt sie.

Ihre Mission ist beendigt in dem Augenblick, wo sie Dante zu der höchsten Stufe der Gottesbetrachtung, zu der beseligenden Vereinigung, unio beatificans, geführt hat. Dieses völlige Eindringen des Geistes in das Wesen der Gottheit wird dem Dante durch einen Andern vermittelt. Diess bestätigt mir noch mehr meine Ansicht, dass die Beatrice nichts mehr als die Theologie, die christliche Philosophie, die Philosophie der Offenbarung, die Gottesbetrachtung überhaupt, aber nicht die göttliche Gnade, oder bestimmter die vollendende Gnade (gratia perficiens) bedeute, wofür sie manche gelehrte Commentatoren halten, die aber wieder an den meisten andern Stellen sie für das Symbol der Theologie ausgeben. Ich kann mir erstens überhaupt nicht denken, dass Dante es gewagt hätte, eine Frau, die sinnlich existirt, die er eine Zeitlang sinnlich und fleischlich geliebt hat, zum Symbol einer göttlichen Eigenschaft oder eines Theils des Wesens der göttlichen Dreieinigkeit zu machen. Dante wollte in ihr das verherrlichen, was ihn aus dem materiellen Treiben rettete, was ihn auf einen höhern und freiern Standpunkt erhob, was ihn befähigte, über den irdischen Meinungen und Bestrebungen den göttlichen Weltplan zu durchschauen, und diess war sein Studium der grossen Philosophen und Theologen; und dann wollte er durch sie die Seligkeit verkörpern, welche jeder weitere Schritt in diesem hohen Streben ihm vergrösserte. Gesetzt aber, zweitens, er hätte das nicht thun wollen, was auf jeder Seite deutlich sich kund gibt, und einmal vor aller Prüfung angenommen, dass er das einst sinnlich geliebte Weib, von dem die katholische Kirche nichts weiss, als die göttliche vollendende Gnade habe hinstellen können, so scheint mir diese Annahme bei nur äusserlicher Prüfung in Nichts zu zerfallen. Es lässt sich einmal nicht denken, warum die Beatrice nur in den letzten Gesängen des Paradieses diese vollendende Gnade sein soll, in allen übrigen Theilen aber die göttliche Lehre und Offenbarung oder Theologie. Denn dass sie diess letztere ist, lässt sich aus

vielen Stellen beweisen. Es lässt sich, um nur eines anzuführen, nicht denken, was gerade die vollendende Gnade im irdischen Paradies bei dem Triumphzug der Kirche auf dem Wagen, der die Kirche selbst bedeutet, zu thun habe, während die göttliche Lehre und Offenbarung allerdings recht wesentlich dahin gehört. Denn so wie Beatrice der Inhalt dieses Wagens war, so ist die göttliche Lehre der Inhalt und die Seele der Kirche, und als Beatrice den Wagen verlassen hatte, als die göttliche Lehre von der Kirche vergessen und verstossen war, da ward diese ein leeres Gehäuss, eine Wohnung für eine freche Buhlerin, die sich von Königen entführen liess. Nur der göttlichen Lehre im Bewusstsein ihrer innern Wahrheit und ihres hohen Ursprungs kommt dann die darauf folgende Rede der Beatrice zu, welche für die vollendende Gnade höchst sonderbar lauten würde. Dann lässt sich aber auch nicht denken, warum die Beatrice als vollendende Gnade den Dante gerade nur bis dahin führt, wo ihr eigentliches Geschäft als solcher anfängt, da aber von Dante's Seite verschwindet und ihr Geschäft einem Andern überlässt, Parad. XXXI, 65., während es auf der andern Seite sehr begreiflich ist, dass die Theologie oder Wissenschaft der Offenbarung den Dante so weit leitet, als es überhaupt der Wissenschaft zukommt, aber da zurückbleibt, wo die Vision Dante's reine Sache der höchsten Verzückung, nicht aber der Wissenschaft wird. Dagegen kümmert sich Beatrice während der ganzen Reise durch das Paradies um alle Dinge, die der Ausbreitung, Verwirklichung und Anwendung der göttlichen geoffenbarten Lehre entgegen sind, und tadelt die kirchlichen und politischen Zustände und die ausgearteten Sitten, was alles der vollendenden Gnade nicht passend wäre.

Dante's Gebet an die Beatrice ist dem Philalethes ein Beweis, dass diese das Symbol der göttlichen Gnade sei. Die göttliche Gnade und die göttliche Lehre oder Theologie sind aber zwei ganz verschiedene Dinge, die nicht wohl in Einer Person symbolisirt werden können; das Gebet lautet: „o Herrin, in welcher meine Hoffnung kräftig ist (die Hoffnung ruht auf dem Glauben, der ersten theologischen Tugend), und die du zu meiner Rettung deine Spuren in der Hölle zurückgelassen hast: ich erkenne, dass mir aus deiner Macht und deiner Güte die Gnade und die Kraft kam, so viel Dinge zu sehen. Du hast mich aus der Knechtschaft zur Freiheit gezogen, durch alle jene Wege und Weisen, die diess zu bewirken die Macht

hatten. Bewahre deine Huld und Freigebigkeit gegen mich, so dass meine Seele, die du geheilet hast, auch dir gefällig vom Körper sich löse.“ Parad. XXXI, 79—90. Dieses Gebet passt meiner Meinung nach eben so gut auf die göttliche Lehre, die dem Dante die Verhältnisse der Welt und ihren Zusammenhang mit der göttlichen Vorsehung erschloss, und seinen Willen zur Freiheit kräftigte, die also sein Wissen und sein Wollen (aktives und contemplatives Leben) reinigte und erhob, und ihn Wahrheit und Liebe lehrte. Nichts hindert also, dieses Gebet auf die Theologie zu deuten, alles vorhin Gesagte weist aber die Deutung auf die Gnade zurück. Am meisten aber, glaube ich, der Platz der Beatrice im Paradies auf dem dritten Kreis von oben (nel terzo giro dal sommo grado), welchen ihr ihre hohen Eigenschaften, ihr Wesen, ihre Natur (i suoi merti) angewiesen haben. Parad. XXXI, 67—69.

Auf dem höchsten Kreis und mitten im Licht sitzt die heilige Maria zwischen Adam, dem Vater des alten Bundes, und Petrus, dem Vater des neuen Bundes. Sie ist das eigentliche Symbol der göttlichen Gnade, diess erhellt aus Allem, was von ihr gesagt wird, und aus dem Gebet, das der heilige Bernhard zu ihr spricht. Unter ihr sitzt Eva, die in enger Beziehung zu ihr steht, denn sie erweckte das göttliche Erbarmen für die Menschheit „durch die Wunde, die sie schlug und die Maria heilte.“ Dann folgen ohne Beziehung zu diesen in zwei sich entsprechenden Reihen mehrere Frauen des alten Bundes, die das beschauliche Leben vorstellen, von Rahel, dem Symbol der Contemplation bis auf Ruth, und gegenüber die grossen Lehrer der Kirche und Stifter der thätigsten Mönchsorden, von Johannes dem Täufer bis auf Augustinus, die das aktive Leben vorstellen. In der Reihe der erstern findet sich Beatrice nicht. Dante hat ohne Zweifel nicht gewagt, sie in die Reihe der kirchlich sanktionirten Frauen zu setzen. Sie sitzt aber neben Rahel, dem Symbol des beschaulichen Lebens, der Gottesbetrachtung, und neben dieser hat nicht das Symbol der göttlichen Gnade, wohl aber der göttlichen Lehre, der Theologie, den rechten Platz. Parad. XXXII, 1—36.

§. 3. Symbole des geistigen Lebens.

Christus kommt unter verschiedenen Symbolen vor. Die ältern Christen brauchten sehr oft das Bild des Orpheus und des Hirten Apollo, als Symbole Christi. Denn Christus ist die wahre Sonne,

die den neuen Tag macht, er ist der neue Tag, der aus der Nacht der falschen Lehre hervorgeht. Der heidnische Dienst des Phöbus ging so unvermerkt in dem Dienst des christlichen Kultus auf, wie ja auch der Geburtstag Christi auf den Natalis solis invicti verlegt wurde. Grimm in den altdeutschen Wäldern II, S. 202 hat bei der Besprechung der goldenen Schmiede ven Konrad von Würzburg eine Menge Bilder und Gleichnisse mittelalterlicher Dichter zusammengestellt, welche sich auf Christus und Maria beziehen, und welche manche Ausdrücke in der Div. Commedia beleuchten. In der Anrede an Apollo im ersten Gesang des Paradieses ist es nun eigentlich nicht ganz klar, ob der heidnische oder der christliche Apollo allein gemeint sei, sondern Dante scheint hier die altheidnische und die neuchristliche Idee durcheinander gemengt zu haben, wie diess überhaupt im Mittelalter mit dem ganzen überlieferten geistigen Gebiet geschehen ist, und wie es Dante in Hölle und Purgatorium fortwährend gethan hat. So vermittelt Christus das Irdische und Himmlische, das Menschliche und das Göttliche. Apollo soll den Dante durch die gute Wirkung der beiden Joche des Parnasses zu einem solchen Rüstzeug seiner Kraft machen, seine Seele durch Verzückung so über die leibliche Hülle erheben, wie er den Marsyas aus der Scheide seiner Glieder gezogen habe, damit Dante das heilige Reich der Seligen würdig besingen und sich mit demjenigen Lorbeer schmücken könne, dessen ihn der christliche Stoff seines Gedichts würdig mache. Diess ist der christliche Lorbeer, der Lohn eines christlichen Werkes zum Lobe Gottes und zum Heil und zur Lehre der Menschheit. Nach diesem Lorbeer strebten die Kaiser und Dichter nicht mehr viel, denn die menschlichen Gierden halten sie ab, das himmlische Reich und seinen Triumph zu suchen. Parad. I, 10—36. Einen solchen Lorbeer will Dante in der Taufkapelle zu Florenz erringen. Parad. XXV, 1—12.

Dem spätern Mittelalter gehört das Bild des Greifen an, in welchem Christus in der grossen Allegorie im irdischen Paradies vorgestellt wird. Die ganze Erscheinung, auf welche Dante durch das Symbol des aktiven Lebens aufmerksam gemacht wird, bedeutet den Triumph der christlichen Kirche, deren Vorläuferin und Grund lage die jüdische ist, und das Heil, das der Menschheit durch die christliche Religion in den verschiedenen Gaben und Gnadenmitteln gewährt worden ist. Dante hat sich bei der ganzen Schilderung

auf die Bibel, altes und neues Testament, besonders auf Hesekiel und Johannes berufen. Purgat. XXIX, 100—105. und die Commentatoren stimmen in der Erklärung der Bilder ziemlich überein.

Dem Zug voran erscheinen sieben Leuchter mit sieben strahlenden Lichtern, welche lange Streifen mit den Farben des Regenbogens nach sich ziehen. Die sieben Leuchter werden allgemein auf die sieben Gaben des heiligen Geistes: Einsicht, Rath, Weisheit, Wissenschaft, Frömmigkeit, Stärke und Gottesfurcht gedeutet (Convito IV, 21). Unter den sieben Lichtstreifen sind wohl nach der besten Auslegung die sieben Sakramente der katholischen Kirche zu verstehen. Ihnen nach wandeln paarweise 24 Greise, die 24 Bücher des alten Testaments, aus welchen der Kanon der katholischen Kirche besteht: 1—5. Die Bücher Moses, 6 Josua, 7 Richter, 8 Ruth, 9 Könige, 10 Chronik, 11 Esra und Nehemias, 12 Tobias, 13 Judith, 14 Esther, 15 Hiob, 16 Psalmen, 17—19 die Bücher Salomonis, 20 Weisheit, 21 Jesus Sirach, 22 grosse Propheten, 23 kleine Propheten, 24 Makkabäer. Sie sind mit Lilien, der weissen Farbe des Glaubens (an den künftigen Messias) geschmückt.

Ihnen folgen die vier Evangelisten, Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes, in der Gestalt der vier Thiere aus Ezechiel und der Apokalypse, Mensch, Löwe, Stier und Adler. Die Deutung dieser gibt auch die goldene Legende des Jakobus de Voragine (Bischofs von Genua 1208): „Matthäus wird als Mensch dargestellt, weil er hauptsächlich von der Menschheit Christi geschrieben hat; Marcus als Löwe, weil er von der Auferstehung schrieb, gleichsam wie ein Löwe die Schläfer mit seinem Ruf erweckend, Lukas als Stier, weil er von dem Opfer Christi handelt; Johannes als Adler, weil er die über allem erhabene Göttlichkeit Christi in seinem Evangelium beschreibt.“ Christus, fügt die goldene Legende hinzu, vereinigt alle diese Thiere in sich, er ist Mensch als geboren von der Jungfrau, Stier in seinem Opferleiden, Löwe in seiner Auferstehung und Adler in seiner Himmelfahrt. Legend. 152. Fol. 124. b. Spalte 2. in der Ausgabe Lugdini 1512. — Die Thiere sind mit Grün, der Farbe der Hoffnung, geschmückt, denn das Evangelium verkündigt die Erfüllung der Hoffnungen und Verheissungen des alten Bundes. Jedes hat sechs Flügel, von welchen nach Vellutello das erste Paar die Vergangenheit, das zweite die Gegenwart, das dritte die Zukunft bedeutet, alle zusammen also ewige Dauer des Evangeliums.

Alle Flügel sind mit Augen bedeckt, was wohl ein Symbol der Weisheit und Einsicht sein soll.

Hierauf folgt in dem Zug der Wagen (die Kirche, die Trägerin der göttlichen Lehre) gezogen von Christus unter dem Bild des Greifen. Die Kirche wird hier mit dem Reich verglichen, und ihr der höhere Rang angewiesen; denn ihr Siegeswagen ist schöner, als das römische Reich in seinen zwei bedeutendsten Momenten gesehen hat, bei dem Triumphzug des Afrikanus über den gefährlichsten Feind Roms, und bei dem Triumph des Augustus, als das römische Weltreich vollendet und der Friede über die Erde ausgesprochen war. Auch der dritte Vergleich mit dem Wagen des Phaeton deutet auf einen tiefern Sinn, der aber schwierig zu enträthseln ist [1]).

Der Wagen der Kirche hat zwei Räder, die auf das alte und neue Testament bezogen werden. Am rechten Rad gingen drei Frauen in weiss, roth und grün gekleidet, die drei theologischen Tugenden, Glaube, Liebe und Hoffnung, einen Reigen aufführend nach dem Gesang der Liebe, als der vollkommensten Tugend. Links tanzen die vier Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit und Mässigkeit in Purpur, der Farbe des Reichs, des aktiven Gebiets, gekleidet, nach dem Gesang der dreiäugigen Klugheit; denn die Klugheit ist nach dem Convito IV, 17. die Leiterin der moralischen Tugenden. Hinter dem Wagen folgen nun noch die Verfasser der übrigen Schriften des neuen Testaments, zuerst der Arzt Lukas, Verfasser der Apostelgeschichte, und Paulus mit dem Schwerd, Petrus, Johannes, Jakobus und Judas, die verschiedenen Briefe darstellend, und zuletzt wandelte allein ein Greis, schlafend und in die Visionen der Offenbarung Johannis versunken. Die

---

1) Phaeton war der Sohn des Apollo, dessen Bedeutung wir schon kennen, sein Wagen war der Wagen der Sonne. Phaeton war der Stellvertreter des Apollo und brachte durch seine schlechte Führung Himmel und Erde in Brand, bis ihn Jupiter erschlug. Auf was aber die geheimnissvolle Gerechtigkeit des Jupiter (des Symbols des Reichs) zu deuten sei, möchte schwer zu sagen sein. Dante denkt an den Phaeton auf dem Rücken des Geryon (Inf. XVII, 107), des Symbols des Betrugs, des Hauptfeindes der Gerechtigkeit, und bei noch einigen andern Gelegenheiten.

Symbole des neuen Testaments hatten die Häupter mit Roth, der Farbe der Liebe, geschmückt.

Die Hauptfigur in dem Zug ist der Greif. Er ist halb Adler, halb Löwe, um die doppelte Natur Christi, die göttliche und menschliche darzustellen. Daher ist der Adlertheil, der göttliche, von dem edelsten Metall, Gold, der andere ist weiss und roth, Farbe des Glaubens und der Liebe. Seine Flügel, die man für die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erklärt, durchschneiden die sieben farbigen Streifen (sieben Sakramente), so dass sie den mittlern derselben zwischen sich nehmen, und reichen dann in eine unsichtbare Höhe hinauf. Man hat diesen mittlern Streifen verschieden erklärt, ich möchte denen folgen, die darunter das Busssakrament verstehen. Purgat. XXIX, 42 — Ende.

Dante geht, nachdem er seine Seele vor der Beatrice, Purgat. XXXII, 22—42, durch Bekenntniss, Reue und Abwaschung im Lethe von allen irdischen Flecken gereinigt hat, neben dem Zug her, und zwar an der Seite der drei theologischen Tugenden, bis zu einem grossen Baum, dessen Aeste, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Bäumen sich nach der Höhe zu immer weiter ausdehnen. Diess ist wohl im eigentlichen Sinn und nach der allgemeinen Erwähnung Adams zu schliessen, der Baum der Erkenntniss. Im allegorischen Sinn aber bedeutet er nach den folgenden Angaben das heilige römische Reich. Dante hat bei Allem, was er von dem Baum sagt, bald die eine, bald die andere Bedeutung vor Augen gehabt, bald beide durcheinander gemengt. Je höher er sich in den Himmel erhebt, desto mehr ragt er rings umher, um die Unmöglichkeit der völligen Erkenntniss Gottes anzudeuten, zugleich aber auch, damit Niemand ihn ersteige und sich über ihn erhebe, wie es von dem Sprössling desselben in dem Kreis der Lüsternen gesagt ist. Purgat. XXII, 133; denn das römische Reich ist das höchste, und Niemand soll es verletzen. Gott hat es sich zu seinem Gebrauch heilig geschaffen, und wer es beraubt und verletzt, der begeht eine Gotteslästerung durch die That. Purgat. XXXIII, 55—72; daher wird der Greif von der ganzen Versammlung selig gepriesen, dass er Rom nicht angetastet, nicht beraubt, dass er das weltliche Reich in seinem hohen Amt ungestört gelassen, oder wie es hier heisst, dass er von dem Baum keinen Splitter abgerissen habe, die wohl dem Gaumen süss sind (die Lüsternheiten und Habsucht der

Kirche befriedigen), aber das Innere krank machen. Und der Greif (Christus) antwortet auf dieses Lob: So, d. h. indem beide Reiche, das weltliche und geistliche, sich gegenseitig achten und unterstützen, und sich ungestört und unberaubt lassen, wird der Same alles Rechts erhalten. Was hier an Christus gelobt wird, enthält zugleich einen Vorwurf gegen die Päpste, welche das Reich so frevelhaft beraubt haben. Bis zu diesem Baum führt der Greif (Christus) den Wagen (die Kirche) und bindet daran die Deichsel, die von demselben Holz ist. Die Deichsel ist das, womit der Wagen gelenkt wird, bedeutet also wohl den päpstlichen Stuhl, der mit dem Reich einerlei Ursprung hat. Ehe Christus kam, war der Baum, obgleich er mächtig unter den andern dastand, verwaist und ohne Laub und Blüthen, denn Rom hatte seine Bestimmung noch nicht vollständig erreicht, die Grundlage und der Schutz der Kirche und ihrer Segnungen zu werden. Doch nach der Vereinigung mit der Kirche blühte er plötzlich und in der Farbe der Bischöfe, was uns an die allerälteste christliche Zeit erinnert, als Christus noch bei ihnen war. Hierauf sieht denn Dante die Geschichte der Kirche, nachdem der Greif von ihr gewichen war. Purgat. XXXII, 22—60.

Im Anfang des Purgatoriums kommt noch eine allegorische Figur vor, die unstreitig nur mit dem geistigen Gebiet, nichts aber mit dem römischen Kaiserthum zu thun hat. Diess ist Cato von Utika, der hier den auf das Gute gerichteten freien Willen oder festen Entschluss darstellen soll. Purgat. I, 28 ff. Cato nahm sich bekanntlich in Utika das Leben, weil er einen freien Tod der Knechtschaft vorzog, und kein anderes Mittel wusste, ferner seinen Grundsätzen von Freiheit und Gerechtigkeit zu leben. Er war also ein geschworner Feind des Cäsar, des Gründers der römischen Monarchie, und zugleich ein Selbstmörder, er hätte also in dem düstern Wald bei Pier delle Vigne oder in der Nähe des Brutus seinen Platz finden müssen. Allein seine That wurde im Mittelalter anders angesehen, sein Name wurde auch mit dem zauberhaften Nimbus umgeben, wie der des Aristoteles, Virgil, Ovid, u. a. und er kommt in den Liedern der Troubadours öfters vor. Dass ihn Dante nicht in dem Gebiet des aktiven Lebens, des Monarchenthums, als Symbol gebrauchen konnte, ist klar. Cato weist daher alle Erinnerungen an sein irdisches Leben in Rom zurück. Purgat. I, 85—90. Er erkennt auch Virgil an sich oder als das schon bekannte Symbol nicht an, sondern nur

als Vollstrecker eines Auftrags, der ihm von einem himmlischen Weibe, dem Symbol der göttlichen Lehre gegeben worden sei. Wie er aber in Dante's Plan zu der hohen Bedeutung kam, sehen wir aus dem Buch über die Monarchie und dem Convito. Im Letztern, IV, cap. 28. erhebt ihn Dante sogar zu dem Symbol Gottes auf Erden im Verhältniss zu seiner Gattin Martia, welche die edle Seele des Menschen bedeuten soll, wie sie sich in den vier Lebensaltern zeigt. Martia bezeichnet in ihrem Jungfrauenstand die Kindheit des Menschen. Dann kam sie zu Cato, und in diesem Stand bezeichnet sie die Jugend; die Kinder, welche sie ihm gebar, sind die diesem Alter zustehenden Tugenden. Sie trennte sich von Cato und vermählte sich mit Hortensius, d. h. sie trat aus der Jugend in das Mannesalter, und gebar auch diesem Alter verschiedene Tugenden. Hortensius Tod war das Ende des Mannesalters, und in ihrem Wittwenstand, der das Greisenalter bezeichnet, kehrte sie zu Cato zurück, so wie die Seele in diesem Alter zu Gott zurückkehren soll. „Und welcher irdische Mensch, heisst es hier weiter, war würdiger, Gott zu bezeichnen, als Cato? Gewiss Keiner." — In demselben Buch des Convito im 5. Cap. erhebt Dante den Cato über alle Männer, welche Roms Grösse geschaffen haben. Nachdem die Thaten des Decius Cincinnatus, Camillus und vieler andern angeführt sind, sagt er: „o heiligste Brust des Cato, wer wird von dir zu reden wagen? Gewiss kann man nicht auf erhabnere Art von dir reden, als wenn man schweigt, und dem Hieronymus folgt, wenn er in dem Vorwort zur Bibel in Beziehung auf Paulus sagt, es sei besser zu schweigen, als zu wenig zu sagen." Im 5. Cap. des 2. Buchs von der Monarchie aber wird Cato als der Held der Freiheit gepriesen. „Er wollte die Welt zur Freiheitsliebe entzünden, und ihr zeigen, welchen Werth die Freiheit habe, daher wollte er lieber das Leben frei verlassen, als ohne Freiheit darin bleiben." Die aus Cicero de Officiis angeführte Stelle erklärt noch besser die Beurtheilung seines Selbstmords. „Den Gefährten des Cato, welche sich dem siegenden Cäsar ergeben hatten, wäre es zum Vergehen angerechnet worden, wenn sie sich umgebracht hätten, weil ihr Leben nicht so schwer wog, und ihre Sitten leichtfertig waren. Da aber dem Cato die Natur einen unglaublich sittlichen Ernst (gravitatem) verliehen, und er diese durch beständige Beharrlichkeit befestigt hatte und in seinen Beschlüssen, Plänen und Unternehmungen nie wankte, so musste er

eher sterben, als das Antlitz des Tyrannen sehen.“ Obgleich also Cato ein Feind der Monarchie war, tritt er in dem Gedicht nie als solcher auf, sondern er folgt dem Gesetz der christlichen Freiheit, das gemacht wurde, als er aus dem Limbus der Heiden trat. Er ist dem Charon am Eingang der Hölle entgegengesetzt. So wie Charon das Schuldbewusstsein, das des geistigen Lichtes, der Erkenntniss, beraubt, darstellt und seine Augen als düstere Flammenräder die Seele erschrecken, so ist Cato den reuig Gestorbenen ein hehres Vorbild des Sehnens nach völliger sittlicher Freiheit, und er wird von den vier Kardinaltugenden als Sternen so bestrahlt, dass er wie eine leuchtende Sonne erschien. Er verweist die Wandernden auf die Sonne als ihren Wegweiser, und sein Amt ist, die Seelen zu ihrem Büssungswerk als der feste beharrliche Entschluss anzufeuern, und sie vor jedem Lässigwerden oder Rückfall in das frühere irdische Begehren mit scheltendem Ruf zu warnen, wie er das besonders bei dem Begegnen Dante's mit Casella thut. Purgat. II, 115—133. Auf sein Geheiss muss Dante sich mit Thau waschen (der Thau wird auch in den deutschen Mythen als das urreine, das Verlorne neu erzeugende, wiedergebärende Element betrachtet, vergleiche Grimm, Altdeutsche Wälder II. S. 203) und sich dann mit einem Strick und glatten Binsen umgürten. Die Binsen sind genannt glatt (ohne Blätter) und wahrhaft, aufrichtig (schietto) und demüthig (umile); sie wachsen am niedersten Saum der Insel, kein anderes Gewächs kann hier bestehen, das Blätter oder Holz treibt, denn frei muss die Binse dem Wellenschlag der Brandung nachgeben, und so wie sie gebrochen wird, sprosst sie auf's Neue hervor. Sie soll den Dante und wohl die Seelen der Gestorbenen an die Reinigkeit der Vorsätze nach der Umkehr vom Bösen, an die Beharrlichkeit in der Busse trotz allen Schlägen und Verführungen des Schicksals, an die Demuth über die Schwächen, kurz an alle Gefühle erinnern, welche beim Erkennen des Fehlers und dem aufrichtigen Willen der Besserung den Geist des Menschen kräftigen. Purgat. I, 28 — Ende.

§. 4. Symbole des aktiven Lebens, des Reichs.

Der oberste Repräsentant des weltlichen Reichs ist durch das ganze Gedicht der Herrscher der vorchristlichen Zeit, Jupiter. Daher wird der beste Kaiser, den Dante vor allen hochstellte, Heinrich VII., der Wappenträger Jupiters genannt, dessen Wappen der Adler ist.

Joh. d. Virgil. 1. Ecloge an Dante v. 26. Auf dem Planeten Jupiter ist daher der Aufenthalt der guten und gerechten Könige, und dort in der Zeusfackel entsprüht die Liebe in strahlenden Buchstaben die Verherrlichung der Gerechtigkeit. Ehe Dante diese Vision beschreibt, ruft er den Beistand der Calliope an, der Muse des kaiserlichen Epos, des Virgilischen Gesangs von der Gründung Trojas, der Muse, welche die Menschen lehrt, den Städten und Reichen Ruhm und ewige Dauer zu verleihen. Parad. XVIII, 70—86.

Das Symbol der Weltmonarchie ist der römische Adler. Er heisst daher Gottes Wappen, denn der Kaiser ist von Gott eingesetzt. Parad. VI, 111., und an einer andern Stelle der Vogel Gottes uccello di Dio, der die Welt unter dem Schatten seiner heiligen Federn regiert. Parad. VI, 4—7. Er ist das Zeichen der Welt und ihrer Führer. Parad. XX, 8. Der kaiserliche Adler überfliegt die Pyrenäen, den Caucasus und den Atlas (er herrscht über Europa, Asien und Afrika, d. h. die Welt). Brief an die Florentiner gegen das Ende. — Dieses Symbol des Kaiserthums sieht Dante im Paradies auf dem Jupiter, dem Stern der weltlichen Herrschaft und Gerechtigkeit glänzen. Dieser Adler enthält in sich die Seelen aller gerechten Fürsten, er spricht im Namen aller, denn die Weltmonarchie umfasst und vertritt alle Staaten der Erde, und Alle sind nur Ein grosses, organisch verbundenes, Ganze. Parad. XIX, 10—12. Aber nicht blos grosse Fürsten überhaupt sind zu dieser Stelle erhoben, sondern besonders solche, welche im Namen Gottes ihre Länder regiert, welche die Absichten der göttlichen Vorsehung auf Erden zu verwirklichen gesucht haben. Daher sagt der Adler: durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit bin ich zu solcher Herrlichkeit erhöht worden. Parad. XIX, 13. Auf diesem Stern wird daher auch die göttliche Gerechtigkeit, die sich eigentlich in einem andern Himmel abspiegelt, klar und unverhüllt geschaut, und der Verein der seligen Fürsten bespricht mit Dante durch die Stimme des Adlers einige der höchsten Probleme göttlicher Gerechtigkeit und Gnade. Das erste führt zum letztern und ist die Grundlage desselben; daher ist das strahlende Bild des kaiserlichen Adlers von Lobgesängen der göttlichen Gnade gewoben, und aus ihm spricht der heilige Geist der Liebe. Parad. XIX, 37. 100.

Die Gestalt des Adlers ist aus den Lichtern gebildet, welche die Schattenkörper der seligen Fürsten sind, und diejenigen, welche

das Auge bilden, sind die höchsten im Rang. In dem Augenstern leuchtet David, der Sänger des heiligen Geistes, der die Bundeslade nach Jerusalem brachte. Er erkennt jetzt das Verdienst seines Gesangs durch die Belohnung, die demselben gleich ist. Ueber dem Auge bilden fünf Gerechte den Bogen oder die Braue. Den obersten Theil dieses Bogens nimmt Constantin ein, welcher die Gesetze und die Regierung nach Griechenland verlegte, in guter Absicht, aber mit schlechter Frucht, um den geistlichen Hirten zu weichen. Zu seiner Rechten nach dem Schnabel zu glänzt Ezechias, der durch seine Reue den Tod aufhielt; hier erkennt er, dass der ewige Richterspruch nicht verändert wird, wenn auch ein würdiges Gebet das Heute zum Morgen macht. Auf Constantin's linker Seite ist Wilhelm II., der gute König von Sicilien, der hier die Seligkeit erkennt, womit eine gerechte Regierung belohnt wird. An dem Endpunkt des Bogens, nach dem Schnabel zu glänzt Trajan, der die Wittwe wegen ihres Sohnes tröstete (vergl. Purgat. X, 73—93.). Er erkennt nun, was es kostet, Christo nicht zu folgen, da er das paradiesische Leben, das er jetzt geniesst, mit dem frühern in der Hölle vergleicht. Am entgegengesetzten Endpunkt des Bogens ist der Trojaner Ripheus; in seinem seligen Zustand wird ihm vieles von der der Welt unerfasslichen Gnade Gottes offenbar, wenn auch der tiefe Grund derselben seinem Blick unerreichbar ist. Parad. XX, 31—72.

Ungefähr in dem Verhältniss wie Christus zu Gott stand in den Mythen der ersten christlichen Zeit, steht, nur in geringerer Sphäre, zu seinem Vater Jupiter der heidnische Gottmensch Herkules, der in Knechtsgestalt die Erlösung des göttergeliebten Hellas von so vielen verderblichen Ungethümen vollbracht hat. Er dient seinem Vater Zeus, wie Christus dem seinigen. Er ist das Symbol der gesetzlichen Macht, ein Feind aller Grausamen (wie Lucia, Inf. II, 100.) und aller Betrüger und Diebe. An ihn wird daher wie bei dem Riesen Antäus (und zwar mit einer Anspielung auf den Sieg der römischen Weltmonarchie) Inferno XXXI, 112—132. und bei Cacus dem Rinderdieb erinnert. Inf. XXV, 25—33. Da er das Symbol des Rechts und der Gesetzlichkeit ist, so wahrt er wohl die Gränzen des weltlichen und geistigen Lebens und beider Rechte und Gebiete; er hat daher bei Cadix an der Pforte, die nach dem Purgatorium führt, seine Gränzsäulen gesetzt, welche im irdischen Leben zu überschreiten ein Frevel ist. Inf. XXVI, 106—109.

Die kaiserliche Autorität soll sich auf die philosophische stützen, denn die Philosophie zeigt der Monarchie ihr Ziel, gibt die Regeln, wonach der Kaiser die Menschheit leiten soll. Die Monarchie ist vor der christlichen Kirche da gewesen, die Leiter der weltlichen Angelegenheiten sind also aus der vorchristlichen Zeit genommen, und so wird uns die Bedeutung des Limbus in der Vorhölle, des Aufenthalts der tugendhaften Heiden klar. Diese Heiden sind dreierlei, denn sie repräsentiren die Lehre, die That und das Zeugniss in Bezug auf das weltliche Leben. Sie sind an den Anfang der Hölle versetzt, denn sie stellen die Lehren dar, deren Missachtung die in der Hölle bestraften Unordnungen hervorbrachte. Ihr Verein in dem Limbus ist ein Gegenstück zu dem grossen Verein im Empyräum, wo auch Zeugen, Lehrer und Thätige für das himmlische Reich sich befinden. Aber das Amt der Monarchie ist nur eine Grundlage, eine Vorbereitung für das andere Reich. Es gibt an sich keine Befriedigung, keine vollständige Erfüllung, das irdische Paradies ist nur ein Uebergang zu dem himmlischen. Die heidnischen Repräsentanten der Monarchie geniessen daher keine Seligkeit, wie die gerechten christlichen Fürsten, und wenn sie in dem Bewusstsein ihrer Thaten eine gewisse Art von Befriedigung fühlen, so quält sie wieder die Sehnsucht nach dem höhern Gut der Erkenntniss, nach der vollständigen Mitwissenschaft und Mitwirkung zur Erfüllung beider Reiche. Daher ist in dem Limbus keine Strafe, sogar ein Schimmer des weltlichen Ruhms, aber zugleich Seufzer, von dem geistlichen Mangel ausgepresst. Inferno IV, von v. 64. an. Der grösste Theil des Limbus ist ziemlich dunkel und hier befindet sich der grosse Haufen der Seelen aus dem Alterthum. Die Auserwählten aber, die mit der Weltmonarchie in genauer Beziehung stehen, haben ihren Aufenthalt in einem erleuchteten Raum, den die übrige Finsterniss wie eine Halbkugel einschliesst. In diesem Raum ist ein begrünter Hügel, von sieben hohen Mauern umgürtet, und von einem Bach umflossen, der sich wie harter Boden überschreiten liess. Die Mauern werden wohl am richtigsten für Symbole der sieben aristotelischen Tugenden, der vier moralischen und drei speculativen erklärt, Klugheit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Stärke, Einsicht, Wissenschaft und Weisheit; wer sie nicht hat, kann nicht durch die sieben Thore eingehen. Sie erinnern auch an die sieben Lebensregeln, welche in den Gestis Romanorum cap. 34. Aristoteles

dem Alexander gibt. So führen zum irdischen Paradies sieben Stufen der Läuterung, zum himmlischen Empyräum sieben Planeten. Mit den gewöhnlichen Erklärungen des Baches kann ich nicht übereinstimmen, obgleich ich die meinige auch nur schüchtern gebe. Er erinnert mich an den Strom der Zeit, aber dann wäre er das Bild einer abgelaufenen, einer mit der Vollendung des Weltreichs erfüllten Zeit, auf welche, wie Virgil prophetisch singt, eine neue Folge von Jahrhunderten beginnt und ein neues Geschlecht vom erhabenen Himmel herabsteigt. Dieser Strom fliesst daher nicht mehr, sondern ist hart, wie der Boden. Inf. IV, 106—111. Dreierlei sind, wie gesagt, die Seelen, die Dante in diesem glänzenden Raum des Limbus antrifft, sie sind theils Zeugen der Weltmonarchie (die Dichter), theils haben sie für dieselbe entweder durch Lehre (die Philosophen und Männer der Wissenschaft) oder durch die That gearbeitet. Die letztern könnte man also wieder in aktive und contemplative eintheilen.

Die Dichter haben die Menschheit zuerst in die bürgerliche Gesittung und dadurch in das Staatsleben eingeführt, Convito II, 1. Die Dichter haben der spätern Menschheit das heidnische Alterthum, besonders das römische Leben in seiner hohen Bedeutung erschlossen. Dichter sind es also, die auch hier dem Dante zuerst begegnen, und ihn durch die sieben Thore in den schimmernden Raum einführen. Inf. IV, 79—102. Vier Dichter begrüssen ehrend den in ihre Mitte zurückkehrenden Virgil, Homer, Horaz, Ovid und Lucan. Der ganze Verein besteht also aus fünf Dichtern, die sich gegenseitig ehren, auf gleiche Linie stellen, und wie zu einem Zweck immer zusammengehen. Es muss also nach Dante's Idee eine gewisse gemeinschaftliche Beziehung unter ihnen bestehen, die diese im Gegenstand und künstlerischen Rang so ungleichen Dichter zusammenhielt. Diese Beziehung lässt sich wohl daran erkennen, dass sie auf Virgils Empfehlung auch Dante, den Sänger der politischen und moralischen Weltordnung, in ihren Bund aufnehmen. Homer, der als Sänger des Kriegs ein Schwerd hat, und wie ein Fürst vor den andern hergeht, gehört hierher, weil der trojanische Krieg die Veranlassung zur Gründung Roms war. Er ist die Hauptfigur unter den Dichtern, um die sich alle scharen, wie im innern des erleuchteten Raumes die Aktiven um Cäsar und die Weisen um Aristoteles, und später bezeichnet Virgil dem Statius den Homer als den Griechen

den die Musen mehr als irgend einen genährt haben. Purgat. XXII, 100. Horaz, der Freund des ersten Weltkaisers und Zeuge der Einführung der Weltmonarchie, ist hier nur wegen seinėr Satyren angeführt. In ihnen hat er den Schatz seiner durch Erfahrung geläuterten Lebensweisheit niedergelegt, mit Strenge auf Verbesserung der öffentlichen Sitten gedrungen und die Mässigung als die wahre Quelle der Glückseligkeit dargestellt. Für den spruchreichen Ovid lassen sich mehr Beziehungen und Ansprüche auffinden. Er war im ganzen Mittelalter hoch verehrt, und sehr früh, wahrscheinlich um die Mitte des zwölften Jahrhunderts in die damalige lingua vulgare übersetzt worden. Auch in Nordfrankreich war er bekannt, da Chrestien von Troyes sich selbst als Bearbeiter mehrerer ovidischen Schriften nennt. Dante schätzte ihn besonders wegen seiner Metamorphosen, die man damals immer mit dem Ausdruck Ovidio maggiore bezeichnete. Er hat diese sehr häufig in seinem Convito zitirt, als ein Werk, welches unter dem Mantel der bella menzogna einen grossen Schatz von Lehren der Weisheit und Tugend enthielt, und in seinen Schilderungen von der Schöpfung, den vier Weltaltern, der Sündfluth, in seinen Parabeln vom Philemon, Orpheus, Proserpina, sehr nahe an die christlichen Ansichten streifte. — Lucan aber hat die Pharsalia geschrieben, oder den Sieg Cäsars über Pompejus, den letzten gefährlichen Gegner, der die Errichtung des Kaiserthums verhinderte. Diese vier Dichter lassen sich also auch nach den zwei Gesichtspunkten des aktiven und contemplativen Lebens eintheilen, denn Homer und Lucan haben die That besungen, deren Folgen die Gründung der Stadt Rom und die Gründung des römischen Kaiserreichs waren, Horaz und Ovid aber haben die Lehren aufgestellt und die Tugenden gepredigt, durch deren Ausübung erst das römische Reich seine Würde und Bedeutung erhält. Ihnen reiht sich Virgil als ihr Meister an, weil er das Amt des Kaisers noch höher und reiner aufgefasst, und es in prophetischer Ahnung mit dem christlichen Reich in Beziehung gebracht hat. Diese fünf Dichter, welche Gegenstände der politischen und moralischen Weisheit besangen, nennt daher Dante die Schule des hohen Gesanges, der über den andern wie ein Adler schwebt. Inf. IV, 86—96. Als einer, der sich ein ähnliches Ziel der Dichtkunst gesetzt habe, wurde auch Dante von Virgil den übrigen vorgestellt, worauf sie ihn freudig grüssten, und ihn als den sechsten in ihren Verein aufnahmen. 97—102.

Hiermit fällt der Vorwurf weg, den man häufig an dieser Stelle dem Dante wegen seiner Dichtereitelkeit gemacht hat.

Innerhalb der Mauern sehen die Dichter zuerst die Aktiven in Bezug auf das römische Reich, die Elektra, Tochter des Atlas, Gemahlin des Atalan und Mutter des Dardanus, des Gründers von Troja, also die Stammmutter Troja's und des römischen Reichs; dann Hektor, den Vertheidiger Troja's, und Aeneas, den Gründer Roms; dann Cäsar, den Gründer des Kaiserthums, mit dem weitschauenden Adlersblick und bewaffnet (Cäsar ist allein hier näher bezeichnet, also die Hauptfigur in dieser Schaar, wie vorher Virgil); dann Camilla, welche für Latium, Penthesilea, welche für Troja kämpfend fiel (Inf. I, 107.); den König Latinus mit seiner Tochter Lavinia, die als dritte Gemahlin des Aeneas den Römern die Herrschaft über Europa zur Mitgift brachte (Monarch. II, 3.); dann den gerechten Brutus, der Rom von den Tyrannen befreite; und die Lucrezia, Julia, Tochter des Cäsar, Martia, Gattin des Cato, und Cornelia, in welchen vier Frauen ich die Tugenden dargestellt sehe, durch welche das römische Volk gross geworden ist. Inf. IV, 118—129. Abgesondert von diesen hat Dante noch einen ausgezeichneten heidnischen Fürsten seiner Zeit hier angeführt, den Sultan Saladin, welcher durch seine hohen Eigenschaften und besonders durch seinen Edelmuth gegen die christlichen Einwohner von Jerusalem nach der Schlacht bei Tiberias die Bewunderung seines Jahrhunderts erweckte. Er war für die Dichter des Abendlandes gleichsam eine Art mythischer Person geworden und der Gegenstand vieler Erzählungen in den damaligen Volksbüchern, Novellen und Fabliaux. Im Convito IV, 11. rühmt ihn Dante wegen seiner königlichen Freigebigkeit [1]).

---

1) In der Etruria, Studj di Filologia, di Letteratura, di publica Istruzione e di Belle Arti, Firenze 1851, im Maiheft bespricht Fanfari eine in der Martellischen Bibliothek gefundene Sammlung von alten Erzählungen oder Novellen (Conti sind sie im Titel genannt), deren Abfassungszeit er noch vor die der Cento Novelle antiche setzt. Unter diesen Conti theilt er die fünfte mit vom Sultan Saladin, die uns noch mehr aufklären kann, warum Saladin bei den Christen geehrt war, und wie er auch in die Volksmärchen und zu dem mythischen Nimbus kam. „Als Saladin auf den Thron stieg, und nach dem Gesetz seinen Eid ablegte, schwur er, das Gesetz, das Gott am

Nachdem Dante die Aktiven geschaut, erhob er die Augen und sah die Gesellschaft der Philosophen, geschaart um Aristoteles, den Meister derer, welche wissen, auf ihn blickend und ihn ehrend. Inf. IV, 130 — 147. Aristoteles war bekanntlich im Mittelalter der Herrscher in der Philosophie, er umfasste das ganze Gebiet des weltlichen Wissens, so weit das Heidenthum dieses ausdehnen konnte. Er ist auch Dante's unwiderlegbarer und unangreifbarer Lehrer in allen seinen Schriften und in allen Fragen, die nicht die höhere göttliche Wissenschaft betreffen. Er nennt ihn daher im Convito maestro e duca dell' umana ragione, und sein System beinahe katholisch. Aristoteles war aber auch in der Volksansicht eine mythische Person geworden, wie Virgil, und die verschiedendeutigen Mythen und Erzählungen, die über seine Lehren und Thaten unter den Volksdichtern umgingen, spiegeln die verschiedenen Ansichten ab, die man in höhern Sphären über seine philosophische Bedeutung hegte.

Die Provenzalen beschäftigten sich natürlich auch mit ihm. Ausser einem ergötzlichen Lay d'Aristote von Henry d'Andelys, welches Barbazan und Méon in ihrer Sammlung, III, p. 96 mittheilen, findet sich ein für uns wichtigeres ernstes didaktisches Fabliau von Rutebeuf, Le Dict d'Aristote, welches seinen Charakter

---

meisten gefalle, zu beobachten. Einst kamen zwei christliche Mönche zu ihm und sagten ihm: wir sind gekommen, um deine Seele zu retten. Lass deine Weisen kommen, wir wollen dir beweisen, dass Euer Gesetz verdammt ist. So geschah es: nachdem die Disputation lange gedauert hatte, verlangten die saracenischen Weisen nach dem Gesetz den Tod der zwei Mönche. Der Sultan antwortete ihnen: Das Gesetz verlangt diess allerdings, aber ich muss dasjenige Gesetz beobachten, welches Gott am meisten gefällt; ich weiss, dass diese gekommen sind, meine Seele zu retten, und weiss, dass es Gott missfällt, wenn ich ihnen zum Dank dafür den Tod gäbe. Und er ehrte sie sehr und liess sie gehen."

Diese Sammlung der „Martellianischen Conti" könnte vielleicht interessant und wichtig sein. Der Erzählungen sind zwanzig: Vom König Tebaldo, fünf Erzählungen von Saladin, vier Erzählungen vom jungen König, Re giovene. Vom Hektor von Troja. Vom Agamemnon, von Scipio, von Fabricius. Von Pompejus, von Cäsar. Von Julius Cäsar und Pompejus. Von Regulus. Von Brutus. Von Bruno und Galeotto seinem Sohn. (Eine Erzählung aus dem Kreis der Tafelrunde.)

als Philosoph besser aufgefasst hat. Auguis (les Poëtes français depuis le 12. siècle jusqu'à Malherbe. I, p. 306.) nennt dieses Gedicht, ein für die Zeit, worin es geschrieben war, sehr merkwürdiges Werk. „Die Rathschläge, die der Dichter den Königen über die Art, wie sie Gerechtigkeit üben sollen, gibt, sind voll Weisheit und mit Adel gegeben, welch letztere Eigenschaft man selten in dieser Epoche antrifft." Wenn Aristoteles in den Gestis Romanorum und ähnlichen Volksbüchern als ein weiser Zauberer auftritt, welcher Lehren der Klugheit und Moral ertheilt, so erscheint er in der Ansicht der Gelehrten in einem viel höhern Licht, das ihn in christlicher Weisheit prangen liess. So ist er in dem von Friedr. Wilh. Val. Schmidt in seiner Disciplina clericalis angeführten Buch Belial dem Propheten Jeremias gleichgestellt, und tritt diesem gegenüber als Sachwalter Christi auf. In dem didaktischen Gedichte des Provenzalen Pierre de Vernoe, Enseignemens d'Aristote ou le secret des secrets, gibt Aristoteles eine Menge Lehren in Bezug auf die christliche Religion, auf die Person des Heilands, dogmatische Sätze und christliche Tugenden. Ideler, Geschichte der altfranzösischen Nationallitteratur S. 178.

Dante aber wies dem Aristoteles seinen rechten Platz an als dem Geist, der alles weltliche Wissen unter dem Mond erfasst, der die irdische Wissenschaft so weit geordnet und festgestellt habe, dass sie eine würdige Grundlage und Stütze für die göttliche Wissenschaft sein könne, der also in seinem Gebiet die Welt ebenso für die christliche Lehre vorbereitet habe, wie das römische Volk das Weltreich für das Gebiet der christlichen Kirche. So ist er der Führer und Wegweiser der Völker zu den Tugenden, die das irdische Paradies öffnen, der Gesetzgeber im Reich der Moral und der Rathgeber der Fürsten in der weltlichen Regierung. Convito IV, 6. Obgleich Aristoteles mit seiner Schule weit über die andern Schulen der Epikuräer und der Stoiker hervorragt, so gehört er doch mit mit diesen zugleich nur dem aktiven, weltlichen, vorchristlichen Leben an, und er hat mit dem contemplativen Leben, mit der christlichen Speculation, mit der höchsten Seligkeit des christlichen Paradieses nichts gemein, sondern soll nur bis an die Gränze desselben führen. Diess hat Dante deutlich ausgesprochen in dem Gleichniss von den drei Marien, die Christum im Grab gesucht und dort nicht gefunden haben, und die der Engel nach Galiläa geschickt hat. Die drei

Frauen sind die drei philosophischen Sekten des aktiven Lebens, die Epikuräer, Stoiker und Peripathetiker; Christus bedeutet die Seligkeit des himmlischen Paradieses, welche jene umsonst in dem Grab, in der niedern aktiven Welt suchten; der Engel ist der bessere menschliche Trieb zu dem Göttlichen, und dieser weiset sie nach Galiläa, d. h. zu der Speculation. Convito IV, 22.

Was nun die specielle Anordnung der Weisen oder Contemplativen betrifft, so glaube ich, gibt uns eine Stelle im Convito Tratt. III, cap. 11. Aufschluss. Dort heisst es: „Die Wissenschaften, die am genauesten mit der Philosophie verbunden sind, zu ihr gehören, und auf die ihre Thätigkeit am meisten gerichtet ist, sind die Naturwissenschaften, die Moral und die Metaphysik." Nach diesem Ausspruch finden wir hier vers 130—144. zwei absteigende Reihen von Philosophen, welche beide von Aristoteles auslaufen. In der vordersten Reihe stehen die Moralphilosophen und Naturforscher, welche die Moral und die Welt im Grossen, Allgemeinen und Ganzen, in ihren Gesetzen und Principien erforschen. Daher sitzen zunächst bei Aristoteles die Moralisten, Sokrates und Plato, die mehr eine Metaphysik der Moral gegeben haben, sodann die Naturforscher, Demokrit, Anaxagoras, der Gründer des Theismus, sein Schüler Diogenes von Apollonia (ein Anderer kann hier gar nicht gemeint sein), Thales, Empedokles, Zeno der Eleate und Dioskorides, gerade lauter Philosophen, welche eine Metaphysik der Welt gegeben, ihre Entstehung und ihr Verhältniss zu Gott erforscht haben. In der andern Reihe, die ebenfalls von Aristoteles ausgeht, sind die Philosophen, welche mehr in das Specielle der Moral und der Naturbetrachtung eingegangen sind; daher zuerst die Moralisten, Orpheus, Cicero, Linus und Seneca, welche die menschlichen Pflichten untersuchten, und praktische Lebensregeln gaben, und dann die Naturforscher, welche specielle Wissenschaften behandelt haben, den Mathematiker Euklid, den Astronomen Ptolemäus, und die vier Aerzte, Hypokrates, Avicenna, Galen, Averroes. Der letzte in der ersten Reihe, der Botaniker und Arzt Dioskorides nähert sich dann den letzten in der zweiten Reihe, den vier Aerzten, so dass die zwei Linien sich verbinden und ein Kreis geschlossen ist, dessen Seele und bewegendes Princip Aristoteles ist, der alle die verschiedenen, hier repräsentirten Disciplinen in sich vereint, so wie Virgil die Tendenz der Dichter, die mit ihm gehen.

§. 5. Symbole der Empörung.

Die Auflösung der weltlichen Ordnung, die Empörung gegen den Kaiser mit ihren traurigen Folgen ist nun der eigentliche Inhalt der Hölle und die Bedeutung ihrer meisten Symbole. Dante hat eigentlich die ethische Seite der Strafen wenig beachtet, sein Hauptgedanke war nicht, zu zeigen, wie die moralischen Sünder bestraft werden, und dadurch von diesen Sünden abzuschrecken, sonst hätte er auch müssen alle Sünder ohne Ausnahme verabscheuungswürdig darstellen. Er konnte natürlich diese Seite nicht unberücksichtigt lassen, sie ist der Rahmen der ganzen Eintheilung der Hölle und des Purgatoriums, und manche Erklärer sehen auch in dem Ganzen nichts anders, als eine Herzählung der einzelnen moralischen Laster, eine Schilderung ihrer Bestrafung und eine Ermahnung zur Reue, Beichte und Besserung, wobei sie nur in der Frage uneinig sind, ob Dante diess alles an sich selbst als Repräsentant der ganzen Menschheit erfährt, oder ob er schildern will, wie es andern ergeht, wenn sie nicht die Lehren der Moral auf Erden befolgen. Ich habe diesen Rahmen nach dem rein moralischen Gesichtspunkt in einem frühern Kapitel über die Hölle dargelegt. Der Inhalt des Rahmens ist aber ein ganz anderer. Die Hölle ist dem Dante nichts Wirkliches, sondern nur ein Spiegelbild der heillosen Zustände auf Erden, die durch Unordnung und Empörung gegen Reich und Kirche hervorgebracht wurden. Daher sind die hervorragensten Personen darin diejenigen, welche an dieser Auflösung durch Widersetzlichkeit und Verachtung der beiden Lenker der Menschheit sich betheiligt haben; darum werden die Träger der Kirche am meisten getadelt, weil sie dem Kaiser das Schwerd der Gerechtigkeit entrissen haben, und ihre Parthei, die schwarzen Welfen, weil sie jeder Zurückführung der gesetzlichen Ordnung widerstreben. Daher reden die meisten dieser Personen von der politischen Lage ihres Vaterlandes, und die meisten Allegorien bedeuten politisch hervorragende Personen oder politische Zustände in den Städten Italiens. Dante zeigt uns in jedem Gesang, dass es ihm auf die moralischen Strafen gar nicht ankam. Sein und Virgils Zorn regt sich nur, wenn er zu Feinden der politischen Ordnung kommt, die damals am meisten aufgelösst war. Die meisten andern wegen verschiedener Sünden Verdammten haben Liebe zum Ruhm, wie der Ciacco Inf. VI, 88, oder ein Gefühl ihres hohen auf politische Tugenden gegründeten Werths. Wenn Dante

im Convito II, 9. behauptet, die thörichtste, niedrigste und verdammungswürdigste aller Verthierungen sei die Läugnung der Unsterblichkeit, so hat er dagegen im Inf. X. diese Läugner auf eine auffallende Weise verehrt, und zwar zeigt die Schilderung der beiden dort angeführten Personen, des Farinata degli Uberti und des Cavalcanti, dass ihm hier viel mehr sein politisches System als der Zorn der Kirche gegen die Ketzer am Herzen lag. Es lässt sich nicht verkennen, dass er hier den Gibellinen Farinata und den Welfen Cavalcanti zu einem Vergleich zusammengestellt hat, wobei nothwendig der Gibelline gewinnen musste. Farinata mit stolzer Stirn und Brust erhebt sich weit über sein glühendes Grab, der Kopf des Cavalcanti ragt nur bis an's Kinn hervor; Dante von Virgil zur grössten Ehrenbezeugung ermuntert, schwankt zwischen Furcht und Muth, wenn er mit dem hochherzigen Gibellinen spricht. Der kleinmüthige Cavalcanti schaut unterdessen neugierig und ängstlich umher, und da er seinen Sohn nicht sieht, frägt er weinend nach ihm, und als er durch ein Missverständniss glaubt, dieser sei todt, überlässt er sich der Verzweiflung und fällt in seinen Sarg zurück. Farinata erfährt, dass die Seinigen verbannt und verfolgt sind, aber diess beugt seinen hohen Sinn nicht nieder, und er zwingt durch seine stolze Haltung selbst Dante, dessen Vorfahren ihn verjagt hatten, noch Achtung ab. Als ächten Republikaner kümmert ihn mehr das Schicksal seiner politischen Parthei als seiner Familie, sonst hätte ihn der vermeintliche Tod des Cavalcanti schmerzen müssen, da dieser der Gattes einer Tochter war. So hat der Neid, von dem sich Sapia im Purgat. XIII, 133 reinigt, nur Beziehung auf Politik, und sie spricht auch nur von Politik. Von den beiden andern, im folgenden Gesang vorgeführten Sündern wird der Eine, obgleich er hier den Neid abbüsst, doch der Ruhm und die Ehre des Hauses Calboli genannt, nach dessen Tod nicht nur seine Erben, sondern die ganze Gegend um Forli ausgeartet ist.

So findet Dante unter den in der Liebe Ausschweifenden zuerst nur ein paar allegorische Figuren und dann die Francesca von Rimini, die er durch die schönste Episode verherrlicht. Der schwarze Welfe, der jähzornige Filippo Argenti, der in Verbindung mit dem wüthenden Corso Donati seiner Vaterstadt so viel Unglück zugefügt hat, flösst ihm Abscheu ein, während er die moralisch viel gemeinern Wucherer kaum mit einem Wort erwähnt. Dagegen lässt

er sich von dem zornigen, aber politisch tüchtigen Lombarden Marco belehren, dass die Welt desswegen schlecht geworden sei, weil die Kirche dem Kaiser sein Amt entrissen hat, und sich und ihre Last im Koth beschmutzt. Purgat. XVI, 58 ff. Die Schrecken und die Verzweiflung des Selbstmords vergisst er, als der Selbstmörder sich als Kanzler Pier delle Vigne zu erkennen gibt, der niemals die Treue brach seinem Kaiser Friedrich II., der der Ehre so würdig war. Inf. XIII, 58—84. Das Mitleid mit dessen Schicksal macht den Dante sprachlos und unfähig ihn weiter zu befragen; denn er findet darin viele Beziehungen zu dem seinigen. Er hat ebenfalls wie dieser das Kaiserthum geehrt und für dasselbe gewirkt, er war auch von der päpstlichen oder welfischen Parthei verfolgt, seines Rufes, Vermögens und Einflusses beraubt und fast dahin gebracht worden, sich das Leben zu nehmen, d. h. in die selva oscura im ersten Gesang der Hölle gerathen; er findet daher auch hier die Selbstmörder in einem düstern Wald. — Ich brauche ferner kaum zu erwähnen, mit welcher Ehrfurcht Dante die Sodomiten behandelt, die fast danach aussieht, als wolle er dieses Laster verherrlichen. Sie sind schon zur Auszeichnung in die zwei grossen Abtheilungen der Contemplativen und Aktiven gesondert, und jeder ein besonderer Gesang gewidmet. Von ihrer Sünde ist gar nicht, sondern nur von Politik die Rede, und um die Absicht Dante's vollends deutlich zu machen, darf Brunetto Latini, der Lehrer Dante's, der ihn in das classische Alterthum, besonders in die römische Litteratur eingeführt hat, hier Virgil gar nicht kennen, und Virgil wird ihm selbst auf seine Fragen nicht genannt, denn beide sind Gegner in ihren politischen Ansichten. Indess stellt sich mir hier noch eine ganz besondere Absicht Dante's heraus. Er scheint durch die ganze Abtheilung der Gewaltthätigen und Empörer vom 12ten — 16ten Gesang des Inferno einen wichtigen Abschnitt seines monarchischen Systems andeuten zu wollen, einmal, dass nicht der Welfismus überhaupt verwerflich ist, am wenigsten dann, wenn er sich gegen die kaiserliche Autorität nicht auflehnt; dann, dass er mit vortrefflichen und ehrenwerthen Gesinnungen gepaart sein kann, und in früheren Zeiten gepaart war, und endlich, dass der Missbrauch der fürstlichen Gewalt ein Anflehnen dagegen weniger schuldig macht. Wir müssen dabei festhalten, dass neben dem buchstäblichen Sinn, wonach in der ganzen Disstadt die Empörer gegen Gott (die Ge-

waltthätigen und Betrüger) bestraft werden, ein weiterer Sinn auch die Empörer gegen die von Gott angeordneten beiden Leiter der Menschheit, den Papst und den Kaiser sehen lässt. Der erste, rein ethische Sinn ist in der ersten Abtheilung dieses Buchs dargelegt worden. Empörer gegen die Kirche gab es wohl wenige, und diese büssen in glühenden Särgen. Aber für die Auflehnung und Feindschaft gegen die kaiserliche Macht ist das glühende Sandfeld mit seinem Feuerregen, das die Sünder quält. Allein in der Art der Sünde und Strafe und in der Beschaffenheit des Orts ist ein grosser Unterschied. Der Dichter kommt in der Abtheilung der Gewaltthätigen zuerst zu den Tyrannen in dem Blutstrom, dann zu denjenigen, welche unter der Tyrannei gelitten haben, und durch Verzweiflung zum Selbstmord gebracht wurden, und zuletzt zu denen, die gegen jede regierende Gewalt feindselig waren. Unter diesen letztern sind nun die offenen Empörer unter dem Bild des Capaneus vorgestellt, der in seinem ruchlosen Trotz vor Theben den Jupiter (hier Symbol des Kaiserthums) höhnend herausgefordert hat, und dann die Welfen im Allgemeinen. Um aber anzuzeigen, dass er nicht bloss den Welfismus unter Empörung verstand, dass er kein Partheigedicht geschrieben habe, dass die rechte Gesinnung in jeder Parthei vorkommen könne, und dass er nur gegen die tolle Empörung aus Partheiwuth (Gewalt) und aus niedrigen eigennützigen Zwecken (Betrug) seine Vorwürfe richte, dazu benuzt er gerade diesen Kreis, wo es ihm auf die Schilderung der Sünde und ihrer Strafe nicht sehr ankam, und dazu braucht er gerade die ausgezeichnetsten Männer. Sie lebten und wirkten alle vor seiner Zeit, wo der Welfismus freilich noch nicht so ausgeartet, noch nicht so sehr das Werkzeug des Betrugs der Kirche und ränkesüchtiger Häupter war. Darauf wird bei allen diesen Welfen besonders aufmerksam gemacht, dass sie mit der Redlichkeit der Gesinnung die grösste Einfachheit der Sitten verbanden, dass sie sich so gut wie der eifrigste Gibelline über die Verderbtheit des folgenden Geschlechts erzürnten, und sich von einer solchen Parthei lossagten. Wir erinnern uns nur an die Apostrophe des Brunetto Latini, und an die angelegentliche Frage des Rusticucci nach den Sitten in Florenz. Drei Laster hat Dante immer angeführt, welche die Sitten der Florentiner verderbt und sie zu Empörern gemacht hätten: Hochmuth, Neid und Geldgier. Diese hat ihm schon Ciacco im sechsten Gesang als die drei

Funken des grossen Brandes in Florenz angeführt, dieselben hat Brunetto XV, 68. angeführt und Dante ermahnt, sich davon zu reinigen, und dieselben nennt er selbst dem Rusticucci in diesem Gesang v. 73. Die Idee liegt daher nicht sehr fern, dass Dante unter den drei Staatsmännern die drei jenen Lastern entgegengesetzten Tugenden habe vorstellen wollen. Im Vers 37 heisst es: Guidoguerra, der bescheidenen Gualdrada Enkel that viel mit Schwerd und Geist, er war also hochherzig ohne Uebermuth, Tegghiaio rieth zum Frieden mit den Nebenbuhlern, war also ohne Neid, und Rusticucci war ein freigebiger Mann, also ohne Habgier und Geiz. Andere sind in dem ganzen Kreis nicht genannt, als noch Borsiere, der sie gerade mit der Nachricht von der Verderbtheit in Florenz niedergeschlagen hat. Es wäre also hier der Sinn verborgen, dass der Welfismus früher achtungswürdig war, zu jener Zeit, als tüchtige Männer an der Spitze standen, und die Kriege mehr zur Erhaltung der Republik gegen die Tyrannei geführt wurden, und die Stadt noch von den Lastern frei war, die später Unglück hervorbrachten. Daher büssen die Sodomiter unter allen Gewaltthätigen gegen Gott am wenigsten, obgleich sie unter den Tyrannen stehen. Denn durch die beständige Bewegung haben sie immer etwas Luft, die die Hitze des Feuerregens abkühlt. Daher sagt Brunetto, XV, wenn er mit Dante stehen bliebe, so käme er in die Strafe der eigentlichen Empörer, die ihm nicht zukomme. Während daher die Strafen nicht nach dem höllischen System, wonach die tiefern die schwerern sein sollen, zugetheilt scheinen, so ist der ganze Kreis der Gewaltthätigen mehr nach einer logischen Folge geordnet, wodurch der Satz hervorleuchtet, dass die Tyrannei die Empörung entschuldige. Wir finden zuerst die Tyrannen in dem Blutstrom, dann ist unter den Selbstmördern nur Pier delle Vigne aufgeführt, das Opfer eines tyrannischen Aktes des Kaisers Friedrich II., und zuletzt hat Dante mit besonderem Fleiss den deutlichen Unterschied hervorgehoben zwischen Empörern aus Ruchlosigkeit, in dem Capaneus vorgestellt, dem er dann gleich in der Geschichte vom Alten vom Berg den gegen Saturn rechtlich empörten Zeus entgegensetzte, und zwischen Empörern gegen Tyrannei. Denn Brunetto, Rusticucci und Tegghiaio lebten entweder noch unter oder gleich nach dem Kaiser Friedrich II., und bei ihrem Welfenthum kann, besonders da der Kaiser ein arger Ketzer und selbst

rebellisch gegen die Kirche war, von keiner Empörung, sondern nur von Krieg gegen Tyrannei die Rede sein. Darum fällt dem Dichter, als er sich kaum von jenem getrennt hatte, gleich der Fluss Montone ein, in dessen Nähe fast jede Stadt unter einem scheusslichen Tyrannen seufzte. Und darum gehen jene Welfen an den Phlegeton, der von den Tyrannen kommt, und daher den Sand der Empörer versteinert und den Feuerregen auslöscht.

Ich habe eben zwei Allegorien berührt, die genau mit meiner Deutung zusammenhängen und die ich daher noch näher erklären muss, die Geschichte vom Jupiter auf Kreta und dem Bach mit seinen versteinerten Rändern in dem Sandfeld. Beide sind gerade in diesem Kreis der gewaltthätigen Empörer, die in Capaneus in ihrer ganzen Ruchlosigkeit dargestellt sind, angebracht, um die Lehre Dante's von der Empörung zu vervollständigen, um zu zeigen, dass, obgleich Empörung immer ein Frevel ist, doch der Missbrauch der Gewalt ein Auflehnen gegen dieselbe in seiner Strafbarkeit mildert. Als Virgil den grössten Empörer gegen Jupiter sieht, und an den Bach kommt, der die Feuerflocken (die Strafe der Empörer) auslöscht, Inf. XIV, so erinnert ihn beides an Kreta, wo die Wiege des Jupiter war, von wo also die verschiedenen Epochen der Menschheit in ihrer gesellschaftlichen und staatlichen Entwicklung ausgingen. Die Art dieser Entwicklung ist durch das Symbol eines Greises dargestellt, dessen Haupt von Gold, die übrigen Körpertheile, je weiter abwärts von immer geringerem Metall sind, und dessen rechter Fuss nur von gebranntem Thon ist.

Auf dem Berg Ida in Kreta versteckte sich Rhea, Saturns Gemahlin, als sie mit dem Jupiter niederkam, da Saturn alle seine Kinder bei ihrer Geburt aus Furcht vor ihnen aufass. Saturnus, Sohn des Himmels und der Erde, war der erste König der Welt, und unter ihm das goldene Zeitalter. Aber Jupiter, welcher bald den Saturnus absetzte, wird doch als der eigentliche Herrscher der Götter und Menschen betrachtet, dessen Macht kein Feind mehr beikann. Wenn er das Ende des goldenen Zeitalters und die Verschlimmerung der Menschen sah, so gab er doch der Welt Gesetze, und ordnete die Strafen und Belohnungen, welche die Menschen wieder zum bessern Zustand führen sollten. Er that also dasselbe, was Dante von seinem idealen Kaiser voraussetzt. In der alten Mythologie wird Saturn, weil er einige Kinder hatte leben lassen,

von den Titanen hart bedrängt, mit der Rhea gefesselt und in einen Kerker geworfen. Aber Jupiter sammelte von seinen Kretern ein grosses Heer, besiegte die Titanen und setzte seinen Vater Saturn wieder auf den Thron. So wie dieser aber früher seine tyrannische Grausamkeit durch das Aufessen seiner eigenen Kinder gezeigt hatte, so regte sich jetzt bei ihm der Neid oder die Furcht vor seinem siegreichen Sohn, und er stellte ihm wieder nach dem Leben. Jupiter siegte mit seinem Heer auch über den Saturn, und setzte ihn für immer ab. Hier sehen wir also in Saturn ein Bild der Grausamkeit und Tyrannei, und in Jupiters Empörung einen Akt der Nothwehr, wodurch sie gerechtfertigt ist. So erinnert der Bach und der Sand den Virgil an Saturn und Jupiter, an die verschiedenen Zeitalter, die Weltregierung zur Besserung der Menschheit.

Das ganze Sandfeld, zu welchem die Dichter bald nach dem Blutstrom der Tyrannen und Mörder gelangen, ist der Strafort der offenen Empörer, die den untern viel schlechtern Betrügern entgegengesetzt sind Inf. XIV. Auf diesem Feld sieht man der Gerechtigkeit schreckliches Wirken. v. 56. Sein Sand ist von derselben Art, wie der in Lybien, der von Cato's, des grössten Gegners der Monarchie, Füssen betreten ward, als er, fuggendo la Signoria di Cesare (Convito III, 5.) den Rest des pompejanischen Heeres dem König Juba zuführte. v. 13—15. Die Seelen, welchen Dante auf diesem Sand begegnet, waren lauter Welfen, also der Monarchie entgegen, doch hat, wie schon gesagt, Dante einen grossen Unterschied unter ihnen gemacht. Als die Dichter an den Saum des Waldes, der die Selbstmörder birgt, gelangen, betreten sie nicht das Feld, worauf Capaneus und die trotzigen Empörer von den Feuerflammen gestraft werden, sondern Virgil spricht noch von dem Wald aus seinen tiefsten Abscheu gegen den Empörer Capaneus aus, wie er es immer gegen solche thut, welche sich gegen die göttliche Anordnung und besonders gegen die weltliche Einrichtung der Gesellschaft empören, und wie er es auch auf dem Styx gegen den schwarzen Welfen Argenti gethan hat. Aber er warnt hier sogar den Dante zum erstenmal vor diesem Sand der Empörer, weil er sich die Füsse verbrennen könne, d. h. weil sein Bewusstsein aus früherer Zeit ihn nicht ganz frei spreche. Später lässt Virgil seinen Schüler zu den Wucherern sogar ganz allein auf dem Sand hingehen, auch in den obern Kreisen hat ihm weder

der Sturm der Sinnlichen, noch der Schlamm der Gefrässigen, noch die Hunde der Verspieler irgend Gefahr gedroht [1]).

Bei diesen Empörern ist also gar kein Durchgang für Freunde der Monarchie, sie müssen einen langen Umweg machen, bis zu den tüchtigen, bessern Welfen, wo sie endlich einen Weg finden. Dieser einzige Weg ist auf den Rändern eines blutrothen siedenden Baches, der durch seine Eigenschaft den ihn berührenden Sand versteinert und die Feuerflocken über sich auslöscht. Dieser Bach floss von dem Blutstrom ab, worin die Tyrannen gestraft werden, daher Dante über die Röthe noch schaudert v. 78. Durch dieses von den Tyrannen vergossene Blut wird der von ihm berührte Sand im Kreis der Empörer versteinert. v. 82. Der Sinn dieser Allegorie scheint also zu sein, dass die Grausamkeiten und Unterdrückungen der Tyrannen die Sünde der Empörung verringern, und sich beides gleichsam gegeneinander aufhebt. Doch durschneidet der Bach nur ganz dünn jenen Sand, und die Empörer sind auch tiefer in der Hölle, als die Tyrannen, weil die Letztern, nicht als solche, aber doch als Fürsten von Gott eingesetzt sind und ihre Gewalt nur missbrauchen, die Empörung aber gegen die göttliche Ordnung ist. — Obgleich dieser Feuerstrom oder Phlegeton der eigentliche Strom für diesen ganzen Kreis der Gewaltthätigen ist, so wird er doch nicht bei allen Abtheilungen dieses Kreises genannt, sondern nur bei den Sünden, die im Uebermuth (superbia) ihren Grund haben. Aus dem Uebermuth entsteht bei den Herrschern die Tyrannei, bei den Untergebenen

1) Dante war früher auch Welfe gewesen. So wie Virgil ihn auf dem Stygischen Fluss umarmt hatte, weil er aus dessen harter Anrede an den Welfen Argenti ersehen, dass Dante von den Grundsätzen dieser Parthei geheilt sei, so warnt er ihn hier, dass er die Füsse nicht wieder auf den heissen Sand, den Boden der Empörer setze, d. h. nicht wieder in die Grundsätze der Welfen zurückfalle. Das ancora v. 74. bedeutet nicht noch, sondern von Neuem, wieder, iterum. Auch im 16ten Gesang v. 16. sagt Virgil, als er die Aktiven unter den Sodomiten herankommen sieht, zu seinem Schüler: „Wäre nicht das Feuer, d. h. die Strafe der Empörer gegen die Weltordnung, die dich selbst treffen könnte, so würde ich dich antreiben, deine Achtung gegen diese Welfen zu zeigen.“ In keinem Kreis muss sich Dante vor der Strafe der Sünder hüten, als in diesem, wo lauter Welfen vorkommen.

die Empörung, aber bei keiner der beiden Arten der Selbstmord. Daher bildete der Phlegeton im Kreis der Tyrannen einen See, wurde im Kreise der Selbstmörder gar nicht gesehen, und kam im Kreis der Empörer plötzlich wieder zum Vorschein.

Dieses Sandfeld ist nur ein kleiner Theil des Raumes, dessen Inhalt die Empörung gegen die Monarchie allegorisch darstellt, nämlich der ganzen Disstadt, an deren glühende Mauern die Dichter von dem Gottesverächter Phlegias geführt wurden. Inf. VIII, 67. Die ganze Disstadt hat auch in dieser Bedeutung drei grosse Abtheilungen, für die offenen Empörer und Feinde des Kaiserthums, für die Betrüger und für die Verräther. Sie ist nach den drei Lastern abgetheilt, welche die Grundursachen der Empörung sind, dem brennenden Hochmuth, der verhärtenden Habgier und dem erkältenden Neid, den drei Funken, welche Florenz entzündet haben. Daher werden die Gewaltthätigen von Hitze gequält, die Betrüger stecken in steinigen Gräbern und die Verräther im Eis. Diese Disstadt ist das Gebiet der Dämonen, der ersten Empörer in der Welt, die ihre Wuth über ihre Ohnmacht gegen den Weltherrscher mit Geisseln, Schwerdern und Haken an den Seelen derer auslassen, die sie auf Erden zur Empörung verführt haben.

In den Gesängen VIII. und IX., wo Dante sein erstes Zusammentreffen mit den Dämonen, die ihm den Eingang in die Disstadt verwehren, beschreibt, macht er auf den verborgenen Sinn seiner Verse aufmerksam. Da der moralische Sinn der Allegorie gerade nicht sehr verborgen ist, so scheint nichts natürlicher, als darin eine Anspielung auf die politischen Zustände seiner Zeit zu erblicken und zu glauben, dass Dante durch eine solche Anspielung auf ein gewisses Faktum oder einen Abschnitt seiner Geschichte die Wichtigkeit seiner Lehre deutlich machen wollte. Er sieht Inf. VIII, 82—108 mehr als tausend solcher vom Himmel gestürzter Empörer auf den Mauern, die ihm trotzig den Eingang verweigern und Virgil allein bei sich behalten wollen. Sie wollen dem Weltregierer entgegen ihr eigenes Reich und ihre eigenen Gesetze behaupten, und berufen sich auf diese. Daher ihr Zuruf: wer geht hier ohne Tod in das todte Reich. So hat auch im siebenten Gesang im Kreis der Habgierigen, unter denen fast lauter Diener und Fürsten der Kirche genannt sind, die keine unabhängige weltliche Regierung anerkennen wollen, Plutus den Fürsten der

Unterwelt Lucifer beschworen, sein Reich und seine Gesetze gegen die Wanderung der Dichter geltend zu machen.

Daher ihr Trotz, mit dem sie Dante zurückschickten, der es wagte, ihr Reich zu betreten, obgleich er einem ganz andern Reich angehöre und einen höhern Regierer erkannte. Auf diesen verweist auch Virgil den erschrockenen Dante, denn die hohe, die v. 105. angeführt wird, ist Maria, die nach 2. Gesang (v. 94.) den Virgil zum Begleiter gesandt hat.

Den Virgil aber wollen die Empörer bei sich behalten, nicht als Repräsentanten der menschlichen Einsicht, wie die meisten Erklärer meinen, denn diese haben sie schon, der Verstand ist meistens mit der Bosheit und Verrätherei nur zu sehr verbunden; sondern als Repräsentanten der politischen Philosophie, der Weisheit, welche die Staaten ordnen lehrt, und alle in einem unabhängigen Kaiserreich vereinigt. Denn daran musste den Empörern, die übrigens Dante, wie wir später oft sehen werden, mit den Welfen als den Feinden des Kaiserreichs und der Dante'schen politischen Philosophie zusammenthut, am meisten gelegen sein, die Staaten ordnende Weisheit von der Erde verschwinden zu lassen und zur Vergrösserung ihres eigenen Reichs an sich zu fesseln. Daher wollen sie den ersten Schüler in dieser Weisheit gleich von seinem Lehrer Virgil trennen. v. 88—93. Kaum hatte Virgil einige Worte mit ihnen gewechselt, als alle Dämonen nach den Mauern zurückrennen und die Thore verschliessen. Es ist klar, dass Virgil, der Repräsentant des christlichen Kaiserthums (denn als solchen erklärt er sich gleich darauf Inf. IX, 22—33 dem Dante ausdrücklich [1]) bei den Empörern durch blose Ueberredung und Lehre nichts ausrichten konnte. Er beruft sich daher auf einen Mächtigen, der die Thore der empörten Stadt mit Gewalt öffnen muss. Fast jedes Wort drängt hier nach der Auslegung in diesem Sinn, und der Engel, der ihnen zu Hülfe kommen und das Thor öffnen muss, mag neben seinem wörtlichen Sinn gewiss auch den so sehnsüchtig erwarteten Kaiser

1) Dante fragt den Virgil in seiner Angst, ob schon einmal Einer aus dem obersten Kreis der Lehrer und Gründer des Kaiserthums in diese Region der Empörer hinabgestiegen sei, und dieser erzählt ihm, dass er selbst von der Erichtho gesandt, aus dem untersten Kreis der Hölle einen Zeugen für die Gründung des römischen Kaiserthums habe holen müssen.

Heinrich VII. bedeuten, was sich sogleich noch mehr herausstellen wird. Ehe die Hülfe kommt, sehen sie die Gräuel der Empörung und ihre schon angeführten drei Hauptursachen, Hochmuth, Habgier und Neid, dargestellt in den drei Furien. Inf. IX, 34—62. Ihre Zahl erinnert an die drei Thiere im ersten Gesang der Hölle, welche die drei den Dante so sehr ängstigenden Feinde der Ordnung, den Papst Bonifaz VIII., Karl von Valois und das schwarz-welfische Florenz bedeuten. Sie stehen am Eingang zu den drei grossen Abtheilungen der eigentlichen Hölle, wo die offenen Empörer, die Betrüger und die Verräther bestraft werden. Ihre Figuren und Geberden stellen die unglücklichen Ereignisse in Florenz dar, welchen Dante zum Opfer geworden ist. Sie sind mit Blut gefärbt, stehen auf der glühenden Zinne des Thurmes, sind mit Schlangen umgürtet, und haben Vipern statt der Haare, zerreissen sich die Brust und schlagen sich mit Fäusten. Diess alles deutet auf die blutigen Bürgerkriege in Florenz, auf Brand, Mord und versteckte Angriffe, womit die Partheien sich dort verfolgten. Daher heisst es v. 43., dass Virgil sie wohl kannte. Sie rufen die Medusa zu Hülfe, die den Dante in Stein verwandeln soll; und diess scheint mir die bisher gegebene Deutung zu bestätigen, natürlich immer mit Anerkennung auch der andern rein ethischen. Die Medusa war eine der Gorgonen, und hatte nach der alten Mythologie den Tempel der Weisheit (Minerva) geschändet. Hier wird sie von den Symbolen der Empörungsgräuel angerufen, um ihre Macht an Dante auszuüben. Virgil aber, in seiner uns bekannten Eigenschaft, warnt angelegentlich sich dem Anblick derselben hinzugeben, und schützt ihn sogar noch mit seinen Armen. „Denn, sagt er, wenn sich Gorgo zeigt, und du sie sähest, so gäb es für dich keine Rückkehr mehr nach oben“, d. h. dann müsste Dante in diesem Theil der Hölle, bei den Empörern bleiben, mit ihnen gemeinschaftliche Sache machen, und bei ihnen untergehen. Auch in dem ersten Gesang des Inferno, als Dante noch auf der Oberwelt umherirrte, hatten ihm die drei Thiere die „Rückkehr nach oben“ auf den Gipfel des besonnten Hügels verwehrt, und ihn in eine Verzweiflung gebracht, aus der ihn ebenfalls Virgil erretten musste. Ich möchte daher auch hier eine leise Anspielung auf die politischen Zustände seiner Vaterstadt und seine eigene damit verbundene Geschichte erblicken, welche Dante neben dem moralischen Sinn andeuten wollte, nämlich auf

den Zeitpunkt, wo er von den schwarzen Welfen, die in Florenz herrschten, verbannt und mit jeder Gewaltthat bedroht, von dem Papst betrogen und von manchem Freund verrathen war, und in Gefahr kam, durch die Leidenschaften, in die ihn diese Zustände verwickelten, und durch das gerechte Zürnen über die Bosheit seiner Feinde die rechte Besonnenheit zu verlieren, seine philosophische Anschauung, sein ideales System, sein Lehramt, die Beatrice zu vergessen, d. h. von der Medusa, die von den wüthenden Furien herbeigerufen war, der Besinnung beraubt, in Stein verwandelt zu werden. Daher verweist ihn Virgil auf einen Gesandten des Himmels, der ihm die feindliche Stadt, die ihn ausgeschlossen, wieder öffnen soll. Unter diesem Gesandten des Himmels dürfte man hier wohl den Kaiser Heinrich VII. verstehen, welchen Dante selbst in seinem Brief an ihn ministro di Dio nennt, und der von dem Volk und den damaligen Historikern, wie Dino Compagni, De Coelo demissus, Angelo di Dio genannt wurde. Diess ist der Mächtige, welcher nach VIII, 121—123 dem Virgil, der Staatsweisheit und göttlichen Ordnung im gesellschaftlichen Leben, gegen die Empörung siegen hilft. Die Verwegenheit der Rebellen ist dem Virgil nicht neu, v. 124—127; denn schon einmal übten sie sie an weniger geheimem Thor mit der schwarzen Inschrift, das sich noch ohne Schloss befindet. Diess erinnert deutlich an eine Festung in Oberitalien, nämlich Cremona, welches schwarzwelfisch und rebellisch gesinnt war, und sich dem Kaiser auf seinem italienischen Zuge lange widersetzt hatte, aber endlich von ihm eingenommen und zerstört worden war. Noch einige Umstände will ich aus der Geschichte jener Zeit anführen, auf welche sich einzelne Verse oder ganze Bilder in dieser Erzählung deutlich zu beziehen scheinen. Ich habe sie von Rossetti entlehnt, dessen bewundernswerth scharfsinniger Commentar über die Hölle mir schon öfters vortreffliche Winke gegeben hat, wenn ich auch zu einem andern Endresultat gekommen bin. Die Stadt Florenz hatte zu jener Zeit ein Kastell auf dem Arno, Ancisa genannt, durch welches man gehen musste, um nach Florenz zu gelangen. Von dort aus wurden der Stadt in jenen Kriegszeiten telegraphische Zeichen durch Feuer gegeben, die man von der Stadt aus beantwortete. Darauf deuten die Feuerzeichen, als Virgil und Dante am Styx ankamen, und die Antwort aus der Stadt des Dis. Inf. VIII, 1—9.

Dieses Kastell hatten die Florentiner bei der Ankunft des Kaisers besetzt, um ihm die Annäherung an die Stadt zu verwehren. Aber der Kaiser machte einen Umweg über die Berge und kam, ohne über den Arno zu setzen, vor Florenz. So ist also in dem Gedicht von dem hohen Thurme am Styx die Rede, durch welche man in die Stadt Dis geht, und so heisst es in diesem neunten Gesang, 80., dass der Gesandte des Himmels über den Abhang durch die schwarze (welfische) Luft herabkam mit trockenen Sohlen über den Styx gehend.

Der Kaiser hatte auf seinem Zug durch Italien die Huldigung mehrerer Städte, wie Pisa und Genua erhalten, später auch von einem Theil von Rom; nur Florenz verschloss ihm hartnäckig die Thore und liess seinen Gesandten nicht ein; daher ruft Virgil VIII, 120. zürnend aus: Wer hat mir die schmerzenvollen Häuser verweigert, Chi m'ha negate le dolenti case.

Da aber der Kaiser vor Cremona und Brescia schon eine ähnliche Widersetzlichkeit gefunden hatte, und beide Städte erst erobern und ihre Mauern schleifen musste, so fügt hier Virgil sogleich hinzu, v. 124.: Ihre Verwegenheit ist nicht neu, denn schon einmal übten sie sie an weniger verschlossenem Thor, das sich noch jetzt ohne Schloss findet.

Wohin der Kaiser nach der Einnahme von Brescia zog, unterwarfen sich die Welfen entweder (im obern Italien) oder sie flohen. So sieht Dante IX, 79. mehr als tausend zerstörte Seelen vor dem ankommenden Engel fliehen.

Es ist endlich auch aus der Geschichte bekannt, dass der Kaiser Heinrich VII. und sein Heer durch die sumpfige Luft, der er bei der Belagerung von Florenz und der umliegenden Orte ausgesetzt war, viel zu leiden hatte, und zuletzt auch als ein Opfer derselben fiel. Hier heisst es auch im 82. Vers: Der Gesandte des Himmels wehte mit der linken Hand oft die fette Luft von dem Angesicht ab, und nur von dieser schien er ermüdet.

Durch diese sumpfige Luft kam der Gesandte des Himmels herab, voll Unwillen im Antlitz, und öffnete mit einer Ruthe das Thor. Die Worte, die er zu den Empörern sprach, sind uns hier wichtig: Inferno IX, 91—99. Diese ganze Rede wäre, wenn wir die historische Deutung nicht zulassen wollten, sehr matt; auch lässt sich nicht recht begreifen, wie ein Engel gerade den Cerberus, und sein Schicksal als Warnung anführen konnte. Der Cerberus

der Alten konnte die Kehle nicht enthaart haben, da er mit Schlangen statt der Haare bedeckt war, und ist überdiess die Hinweisung auf den Herkules, der den Cerberus aus der Unterwelt heraufschleppte, in dem Mund des Engels sehr gezwungen.

Viel natürlicher und lebendiger scheint sich mir alles zu gestalten, wenn wir an die Widersetzlichkeit der welfischen Parthei durch ganz Italien gegen den deutschen Kaiser denken. In Florenz war der Mittelpunkt dieser Parthei, dort also die grösste Feindseligkeit und Empörung gegen den Kaiser, die Stadt Florenz also unter der Höllenstadt, die sich gegen den mächtigen Herrscher empört, verstanden. Auf diese Art kann hier allein von einem verwegenen Auflehnen gegen das Schicksal (Fatum) v. 97. die Rede sein, was bei der mystischen Erklärung für einen Engel sehr unpassend wäre. Daher kann auch von der Pein die Rede sein, welche die kaiserliche Macht der welfischen Parthei oftmals vermehrt hat v. 96., wenn wir an die Kriege der Kaiser in Italien denken (was bei der mystischen Erklärung ebenfalls unverständlich ist), und dadurch wird auch allein die gleich darauf folgende Anspielung auf den Schaden, den Cerberus genommen hat, deutlich, wenn wir unter dem Wächter der Hölle eine Welfenstadt verstehen, und zwar gerade das mächtige Mailand, welches die welfische Parthei immer als die Bewahrerin des Eingangs von Italien gegen die Angriffe der Kaiser betrachtete, das auch Friedrich II. manchen Plan vereitelte, aber allerdings im Kampfe mit Barbarossa viel Haare verloren hatte.

Vergleiche über die ganze Allegorie Rossetti, La Div. Comm. con Comento analitico. Vol. I. 257—277.

Wie das Sandfeld die offenen gewaltthätigen Empörer aus Hochmuth beherbergt, sind in den Gräben diejenigen, welche heimlich und betrügerisch aus Habgier sich der gesetzlichen Ordnung widersetzt haben. Hier ist der zweite weltentzündende Funke, die Habgier, die herrschende Ursache der Empörung. Auch in den Gräben dieser Elenden hat die politische Bedeutung ihr grosses Recht neben der moralischen und mystischen. Schon die Beziehung Dante's zu den Betrügern ist nach ihrer politischen Deutung sehr verschieden. Die Kuppler, Schmeichler, Heuchler werden ziemlich kurz abgefertigt, Dante geht besonders bei den erstern mit der grössten Leichtigkeit auf und ab, Inf. XVIII, 70. Ganz anders ist es aber bei den Feinden des Kaiserthums, besonders bei den Simonisten,

unter welchen gerade die Hauptfeinde vorkommen. Es ist schon bedeutungsvoll, dass Dante, als er zu dem Graben derselben gelangt, zu seinem Führer Virgil sagt: „Du bist mein Herr und weisst, dass ich mich nicht von deinem Willen trenne." Inf. XIX, 37. Hier wie an vielen Orten kann unmöglich die gewöhnliche Deutung Virgils als Symbols der bessern menschlichen Einsicht passen, sondern die bisher durchgeführte Deutung wird immer mehr bestätigt. Virgil als Prophet des christlichen Kaiserthums trägt seinen Schüler in den Armen in diesen Graben hinab, weil er ihm da die gefährlichsten Feinde der weltlichen Ordnung zeigt, er horcht „mit zufriedener Lippe dem Ton der wahren und deutlichen Worte", womit Dante die Habsucht als die Ursache der Empörung jener Päpste gegen das Kaiserthum rügt; dann umschlingt er ihn wieder mit den Armen, und lässt ihn nicht eher wieder los, als bis er ihn ganz aus der Atmosphäre der habsüchtigen Curie getragen hat; d. h. Dante schloss sich um so enger an Virgil, an den Repräsentanten der politischen Weltordnung, an, er wurde um so mehr von der Nothwendigkeit eines tüchtigen Kaisers überzeugt, je mehr er die Verderbtheit der Curie und die Wurzel des Uebels erkannte. Und in dieser Gruft erkannte er deutlich das Uebel, das ihn im ersten Gesang des Inferno schon erschreckte, ehe er es vollständig eingesehen hatte. Daher braucht er dort das Bild der Wölfin, hier aber gar kein Bild, sondern nennt Dinge und Personen mit Namen. Inf. XIX, 113—130.

Im folgenden Gesang, bei den Wahrsagern, erhalten wir fast gar nichts anderes, als politische Beziehungen. Die Habgier, als Grund der Empörung fällt hier freilich weg, und ist die rebellische Gesinnung der Genannten nicht geradezu dargelegt; es ist wenigstens ganz unbestimmt, wen unter seinen berühmten Zeitgenossen Dante unter den mythologischen Figuren verstanden habe, wie das sonst unbestreitbar in dem ganzen Gedicht seine Meinung ist. Er fühlte ein solches Mitleid mit diesen Wahrsagern (im Gegensatz gegen den Zorn über Filippo Argenti, über die Päpste Nikolaus und Bonifaz), dass er die göttliche Gerechtigkeit anzuerkennen vergass, und darüber Vorwürfe von Virgil erhielt. Inf. XX, 19—30. Welches sind nun die namhaftesten unter diesen Propheten? Zuerst einige, die mit der Geschichte von Theben in Verbindung stehen, der Amphiaraus, Tiresias und die Manto, welche hier Virgil im Wider-

spruch zu seinem eigenen Gedicht von Tiresias abstammen, durch viele Länder wandern und endlich Mantua gründen lässt. Theben ist in der ganzen Div. Commedia das Bild einer empörten Stadt, wo alle Gräuel der Gewalt und des Mords, des Betrugs und des Verraths vorfallen. Dann sieht Dante den Aruns, welcher nach Lucan den Römern ihre Bürgerkriege und Cäsars Sieg vorhersagte, den griechischen Augurn Eurypylus, der das Zeichen gab, in den trojanischen Krieg zu ziehen, und den Michael Scotus, der die Grösse des Can Grande in Verona voraussagte. Zwischendurch gibt Virgil eine für einen Repräsentanten der menschlichen Einsicht sehr unpassende lange Schilderung von der Umgegend und der Gründung von Mantua. Diess Alles lässt sich mit der blos mystischen Deutung nicht zusammenreimen, sehr gut aber mit der politischen. Nachdem Dante im vierzehnten Gesang das wahre Bild der Empörung in dem Capaneus, der vor Theben fiel, gesehen hatte, erzählt ihm sogleich Virgil, sein Lehrer in der politischen Weisheit das Gleichniss vom Alten auf Kreta, also von der Verschlimmerung der menschlichen Gesellschaft. Dante sah dort aktive Empörer, wie den Capaneus, die durch die That frevelten. Hier sieht er contemplative Empörer, solche, die durch ihr Wissen die Gränze der menschlichen Einsicht überschreiten wollten, also falsche Propheten, wovon die meisten mit Theben in Verbindung gebracht sind. So wie also früher Dante's Aufmerksamkeit nach dem Anblick der aktiven Empörung, sogleich auf die Insel Kreta, als den Geburtsort des Zeus, des wahren Herrschers, gerichtet wird, so wird sie hier, nachdem er das Bild der falschen Propheten gesehen hat, sogleich auf den Geburtsort des wahren Propheten, des Propheten des Kaiserreichs gelenkt. Dabei wird von der ganzen Geschichte der Stadt Mantua nur das Ereigniss hervorgehoben, durch welches sie auf die Seite der Kaiser kam, auf welcher sie dann immer blieb. Und so wie Dante vorher einen Propheten sah, der gegen besseres Wissen, gegen Zeus Rathschluss nach Theben zog, den Amphiaraos, dann einen, der die Manto, die Gründerin von Virgils Geburtsstadt erzeugte, sodann den Aruns, der die Siege des Cäsar vorhersagte, so sieht er nach der Geschichte einen Propheten, der das Zeichen zum Krieg gegen die Gründer des römischen Reichs gab, und einen, der die Grösse des Can Grande, des eigentlichen Hauptes der kaiserlichen Parthei vorhersagte.

Der Aufenthalt und die Strafe der bestechlichen Amtleute im

21. und 22. Gesang, deren gemeine Weise, ihre Habgier zu befriedigen, am meisten der politischen Weltordnumg Gefahr bringt, gab dem Dante Veranlassung, in einem meisterhaften Bild alle schauderhaften Seiten eines aufgelösten Rechtszustandes, Empörung, Gesetzlosigkeit, Rohheit, Grausamkeit und Betrug zu zeigen.

Bei den Dieben hat Dante, wie früher bei den Sodomiten und Ketzern, nicht gemeine Seelen vorgeführt, die wegen eines elenden Diebstahls bestraft werden, sondern solche, die bei der politischen Ordnung der menschlichen Gesellschaft störend betheiligt waren, fünf Florentiner aus den vornehmsten Familien, eifrige Welfen, die durch ihre Bereicherungssucht den Staat plünderten, und als Ueberläufer und Partheigänger in Gefahr und Unordnung brachten. Inf. XXIV, und XXV. Vor ihnen führt er den Vanni Fucci aus Pistoja auf, einen der wüthendsten Welfen von der Parthei der Schwarzen. Inf. XXIV, 97 ff. Er und die andern Diebe werden hier so gestraft, dass sie durch die Bisse von Schlangen ihrer Gestalt beraubt und in Schlangen verwandelt werden, dann aber, indem sie andere beissen, wieder die Gestalt und Natur derselben annehmen, so dass eine beständige Vernichtung und Wiederauflebung von Menschen und Schlangen vor sich geht. Ihr Repräsentant und Strafer ist der Dieb Cacus (der hier mit besonderer Bedeutung mit den Centauren, den Wächtern der Tyrannen und Mörder in eine Klasse versetzt wird), welcher sich an Herkules, dem Symbol des Rechts und der Ordnung verging und getödtet wurde. Die Dieberei des Vanni Fucci kommt hier sehr wenig in Betracht. Vanni Fucci selbst ist wüthend darüber, dass Dante ihn hier nicht wegen seiner Verbrechen als Partheimann, sondern als gemeinen Dieb gestraft sieht, v. 133—139., und um ihm die Erinnerung daran zu verbittern, verkündet er ihm die bald erfolgende schwere Niederlage der Weissen Welfen, in deren Folge sie aus Florenz verjagt wurden. Darauf will er in seiner empörerischen Wuth Gott lästern und trotzen, wird aber von den Schlangen zu Dante's Freude daran verhindert, und zugleich stürmt Cacus herbei, um seinen Trotz zu strafen. Inf. XXV, 1—33.

So wie Dante sich hier über die Strafe des Fucci freut, so hat er sich auch schon früher über die Strafe des Argenti gefreut, ebenfalls eines trotzigen Empörers unter den schwarzen Welfen; so auch über die Strafe der Simonisten. Dagegen hat er die Welfen auf dem glühenden Sand der Sodomiten hochgeehrt, und später bei

den Wahrsagern, unter denen Viele sich auf das Kaiserreich bezogen, sich so betrübt, dass ihm Virgil Vorwürfe machte. Unter dem Gott, welchem Fucci hier jenes Zeichen macht, meint Rossetti gewiss mit Recht, sei nicht sowohl der christliche Gott verstanden, als der Kaiser und seine Parthei, worunter hier alle Freunde der gesetzlichen Ordnung zu verstehen sind. Es sind in diesen Versen manche Anspielungen, die diese Ansicht rechtfertigen. Der Fucci war einer der thätigsten Empörer gegen alles Recht unter den Schwarzen in Pistoja, sagt dem Dante aus Zorn und Trotz die blutige Niederlage und das Exil der Weissen vorher, und macht nachher jene Geberde. Dass diese sich nun eher auf den Gott der Erde, auf das Princip der Gesetze und der Ordnung beziehe, als auf den höchsten Gott, der mit der vorhergehenden Prophezeihung des Fucci gar nicht in der geringsten Beziehung stand, ist leicht einzusehen. So wie Fucci gegen alle Gesetze trotzte, so trotzt er jetzt, da er nichts anders mehr thun kann, gegen das Princip derselben. Daher erinnert sich auch Dante bei ihm gleich an den Capaneus, v. 15., der von Thebens Mauern herabgestürzt wurde, weil er gegen Jupiter trotzte. Und diess macht die Deutung noch wahrscheinlicher, weil Jupiter hier sehr oft den Kaiser vorstellt. Dadurch erhält auch allein der Ausruf Dante's gegen Pistoja einen Sinn. Denn diese Stadt war dem Dichter nicht wegen ihrer moralischen Verschlechterung furchtbar, es kommt wenigstens bei keinem Historiker etwas von einer solchen vor, sondern wegen des Partheienkampfes, wegen der Unterliegung der Weissen, und weil dieser Kampf nach Florenz verlegt wurde und nachher so grosses Unglück über die Stadt brachte. Diess ist auch wohl der schlimme Samen, von dem v. 12. die Rede ist.

Es lässt sich in den Kreissen der bösen Rathgeber und Sektirer eben so gut, wie in den vorhergehenden nachweisen, wie Dante überhaupt in der ganzen Hölle den jammervollen Zustand darstellen wollte, welcher entsteht, wenn das Gleichgewicht zwischen den beiden Leitern der Menschheit durch ihre Schuld verloren ist, wenn die Empörung eine Auflösung aller Zucht und Sitte herbeiführt und der Egoismus sich in Partheihass und Grausamkeit hervorthut, und in immer gesteigerter Wildheit bis zu Wahnsinn und Raserei der Völker und der Einzelnen führt. In dieses letztere Stadium der Unordnung war die christliche Welt zu seiner Zeit, besonders Florenz und Rom

gelangt. Hierauf spielt Dante in zwei bedeutsamen Gleichnissen an, in dem Kreis der habgierigen Fälscher der Metalle, der Fälscher der Rede oder der Verläumder und Lügner und der Fälscher der Person, die zu den Verräthern den Uebergang machen; in den Gleichnissen von dem thebanischen König Athamas und der Hekuba. Inf. XXX, 1—27. Zu wahnsinnigem Treiben und zum Untergang führt fortgesetzte Empörung. Diess wird hier wieder an einem Beispiel aus Theben gezeigt. Diese Stadt mit ihrem unglücklichen Schicksal, mit dem Fluch, der auf mehreren seiner Dynastien lag, ist ein Symbol des unglücklichen politischen Zustandes in Florenz, wo Bürgerkrieg, Verbannungen und Grausamkeiten aller Art abwechselten. So wie Athamas in seinem Wahnsinn seine eigenen Kinder umbrachte, so herrschte auch in Florenz Gesetzlosigkeit, der viele ihrer Kinder oder Bürger zum Opfer fielen. Und die Hekuba wird darauf der Stadt Florenz als warnendes Beispiel vorgestellt, wohin eine solche Gesetzlosigkeit führen kann; dass Florenz so wie die Hekuba seiner besten Kinder, der besten Stützen des Staats beraubt werden könne, und welches dann sein Schicksal sei, wird ihm dadurch gezeigt, dass Hekuba zuletzt dem Ulysses, der im vorigen Gesang als der verwegenste und ruchloseste Rathgeber genannt war, zur Beute, und nachdem sie sich noch an dem Mörder ihres letzten Feindes wüthend gerächt, von den Feinden umgebracht wurde.

Aus der Art, wie Theben in dem ganzen Gedicht gebraucht wird, ergibt sich auch die Bedeutung des Statius, als Sängers des Bruderkriegs, der Empörung und der daraus folgenden Auflösung des Staats. Er steht daher mit Virgil in der engsten Beziehung, und beide werden von Dante die grossen Marschälle auf Erden und die grossen Meister genannt. Purgat. XXIV, 98. XXVII, 114. Virgil gibt die Lehren der rechten Führung und Ordnung der Welt, Statius ergänzt diese durch die abschreckenden Beispiele der Zügellosigkeit und des Bürgerkriegs. Beides, Lehre und Sporn zum Guten und Abschreckung vom Bösen ist im ganzen Purgatorium das Mittel zur Besserung. Daher muss Dante, der Schüler in der politischen Weisheit zwischen Virgil und Statius durch das Feuer gehen, das Alles Irdische läutert. Virgil, der vorangeht, repräsentirt die geordnete Monarchie, die zum Himmel führt, Statius aber mit seinem Warnungsbeispiele geht nach, damit Dante nicht zurückkehre. Purgat. XXVII, 46. Statius sagt Purgat. XXI, 82, er habe zur

Zeit gelebt, wo Christi Tod durch Titus gerächt wurde, wo also ein Kaiser das Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit war. Er würde aber gern noch ein Jahr Fegfeuer aushalten, wenn er zur Zeit Virgils gelebt hätte, v. 100, d. h. zur Zeit, wo ein Kaiser das Werkzeug der Liebe Gottes war, wo der erste römische Kaiser die ganze Welt unter sich vereinigte und überall den Frieden verbreitete.

Wenn uns die Gleichnisse an Florenz erinnern, so thun diess noch mehr die zwei Repräsentanten dieser Fälscher, welche in toller Wuth in dem Graben umherrasen und die ihnen aufstossenden Seelen zerfleischen. Der Eine derselben ist ein Florentiner Schicchi, der ein Testament betrügerisch erschleichen half, die andere ist die Myrrha, die mit ihrem Vater in unnatürlicher Liebe gesündigt. Dass mit dieser Myrrha die wahnsinnige Politik in Florenz bezeichnet wird, sagt uns ganz klar der Brief Dante's an den Kaiser Heinrich VII., worin er diesen dringend auffordert, Florenz vor allen andern Städten als den Sitz der Empörung zu erobern: „Florenz ist die verbrecherische und ruchlose Myrrha, welche nach den Umarmungen ihres Vaters entbrennt.“ Unter den Fälschern in politischer Beziehung versteht aber Dante ohne Zweifel die Ueberläufer, die öfter die Parthei wechseln und dadurch jede verrathen, daher sie hier so nahe bei den Verräthern stehen. Diess wird uns daraus klar, dass der Münzfälscher, Meister Adam, die Grafen Guido da Romena verflucht. Inf. XXX, 77. Die Grafen da Romena waren von denen, che mutavan parte dalla state al verno. 1304 mit Alessandro an der Spitze waren sie Gibellinen, nach dessen Tod 1306 Welfen. Als Welfen und Feinde Heinrichs VII. erscheinen sie aus einem Dokument vom 7. Juli 1311. Gibellinen sind sie wieder am 6. September 1311, denn da sind sie von der Amnestie des Baldo d'Agguglione ausgeschlossen. Sie sind noch Gibellinen am 7. Juni 1312, da wird Aghinolpho da Romana von Heinrich VII. unter seinen Schutz genommen, und seine Güter und Privilegien bestätigt. Aber am 3. Oktober 1318 sind sie wieder Welfen. Aless. Torri Ausgabe von Dante's Briefen, Einleitung.

Noch eine Bemerkung muss ich hier zufügen, die mit der bisherigen Deutung der Disstadt gut zusammenstimmt. Im vorhergehenden Kreis XXIX, 9. bei den Zwietrachtstiftern war die Länge des Grabens auf 22 Meilen angegeben, in diesem ist sie eilf Meilen

gross. XXX, 86. Rossetti hat diese beiden verglichen, und ist auf eine merkwürdige Idee gekommen. Er nimmt in dem ganzen Gedicht an, dass Lucifer das Haupt der welfischen Parthei ist, das seinen Sitz in Rom hat. Also musste der tiefste Brunnen der Hölle, der in den folgenden Gesängen beschrieben wird, die Stadt Rom vorstellen, dieser letzte und innerste Graben der Malebolge, der zugleich der Rand des Brunnens ist, wäre die innere Mauer der Stadt Rom, und der vorhergehende, worin die bösen Rathgeber waren, wäre der äussere Stadtgraben von Rom. Nun hat Rossetti in der That in einem alten Gedicht des Fazio degli Uberti (eines Zeitgenossen des Dante), worin die Stadt Rom redend eingeführt ist, gefunden, dass diese dort ihren äussersten Gürtel oder Graben in der Länge von 22 Miglien angibt. Und in dem Werk des Archäologen Nibbi über die Mauern Roms ist die Länge der innern Mauer, wie sie zu Dante's Zeit war, auf 11—12 Miglien angegeben. Daher sagt Dante 11½, und versteckte das ½ dadurch, dass er den Durchschnitt des Grabens als ½ Miglie angab. Und wenn man 11½ schreibt, so steht ½ di traverso, wie es im 87. vers heisst. Wenn Rossetti in dem Vergleich des Lucifer unstreitig zu weit gegangen ist, so ist doch die Erinnerung an Rom bei diesen zwei letzten Gräben sehr bemerkenswerth.

Wir kommen nun zu den letzten Figuren der Empörung, zu den Riesen, bei deren Nähe Virgil seinen Schüler bei der Hand fasst, um ihm Muth einzuflössen. Inf. XXXI. Diese Riesen umgeben, halb eingesenkt, den tiefsten Abgrund, um die furchtbare, erst in der Hölle ganz gefesselte Gewalt des Verraths anzudeuten; und zwar stellen sie die vor, die sich durch Verrath und Gewaltthätigkeit nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen die von ihm eingesetzten zwei Führer der Menschheit, das Haupt der Kirche und das Haupt des weltlichen Reichs versündigt haben. Die letztern kommen hier unten am meisten vor, daher haben diese Riesen meist Beziehung auf die Monarchie. Nach dieser bedeuten sie die Grossen und Fürsten, welche sich der gegenseitigen Ordnung, dem Kaiserreich, der Würde und dem Ansehen der Kirche übermüthig entgegengesetzt haben. So war schon der Riese Capanus unter den Empörern vorgekommen, so wird auch Filipp der Schöne von Frankreich im Purgatorium als Riese dargestellt, mit welchem die Kirche liebäugelt. So werden diese Riesen hier wohl die furchtbarsten

Häupter der welfischen Parthei vorstellen. Dante hat hier besonders Riesen angeführt, welche sich gegen den Gott der Juden oder gegen den Zeus auflehnten, und beide, Jehova und Zeus, sind in der Hölle als das Symbol der ächten und idealen Monarchie angewandt. Ihr (dieser Gottheiten) Gegenprincip ist Lucifer, das Symbol der Empörung, der seinen Sitz im Mittelpunkt der Erde hat. Die Erde ist aber nach der Mythologie Mutter der Giganten, und diese bilden in einem Kreis um den Brunnen oder Thron Lucifers dessen Hofstaat, so wie in dem Paradies die himmlischen Wesen um die Dreieinigkeit geschaart sind. Die welfischen Häupter, die unter den Giganten versteckt sind, führten von Rom aus Krieg gegen den Kaiser und leiteten die Empörung, daher stehen hier die Riesen innerhalb des zehnten Grabens der Betrüger, welcher als die Mauer Roms bezeichnet wurde. Ferner: diese Häupter der Welfen und der Empörung gebrauchten die Waffen des Verraths und des Betrugs, sie betrogen die, welche ihnen vertrauten, wie den Kaiser, und die, welche ihnen nicht vertrauten, wie die Gibellinen, sie gehören also nach der frühern Eintheilung in beide Klassen, und die Riesen stecken daher mit dem halben Leib in dem Kreis der Verräther, und ragen mit dem übrigen in den Kreis der Betrüger.

In der speziellen Deutung dieser Symbole muss ich nun ganz dem Scharfsinn Rossetti's folgen, der unter allen Auslegern hier unstreitig die beste Erklärung gegeben hat, wenn die andern überhaupt je in eine besondere Erklärung der Riesen eingingen.

Dante führt in seinem Buch de Volgari Eloquenza, einem Werk über den Gebrauch und die Dialekte der italienischen Sprache I. cap. 7. ebenfalls den Nimrod, von welchem er die Verwirrung der Sprachen ableitet, an, und zwar in einer Weise, die eine gewisse Absichtlichkeit und einen Zusammenhang mit unserer Stelle hier durchsehen lässt, und zu der Vermuthung führt, dass unter dem Nimrod ein Zeitgenosse des Dante, ein furchtbarer Welfe zu verstehen sei. Denn er widmet das ganze siebente Kapitel dieser Sprachverwirrung in Babylon, die mit den italienischen Dialekten vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gar nichts zu thun hat, und ihren Sinn und ihre rechtmässige Stelle nur als eine Art von Allegorie haben kann, unter welcher Dante auf die Zwietracht der italienischen Städte deuten will, die selbst in der Sprache uneins geworden sind. Dabei lässt der leidenschaftliche Ton in diesem

Kapitel noch bestimmter annehmen, dass Dante auf Begebenheiten seiner Zeit unter dem Bild des Thurmbaus anspielt. Die Stelle heisst: „Jetzt ach vergehe ich vor Scham, die Schmach des menschlichen Geschlechts zu erneuern; aber da ich's nicht umgehen kann, meinen Weg durch sie hindurch zu nehmen, obwohl mir die Röthe in's Gesicht steigt, und mein Geist zurückbebt, so will ich sie durcheilen. — (Dante konnte allerdings, wenn er blos wissenschaftlich von der italienischen Sprache reden wollte, es umgehen, die babylonische Sprachverwirrung anzuführen.) — O über unsere zu Fehltritten geneigte und von Anfang und nie ablassende sündige Natur! — — So vermass sich in seinem Herzen der heillose Mensch, von dem Riesen Nimrod überredet, durch seine Kunst nicht blos die Schöpfung zu übertreffen, sondern auch den Schaffenden, welcher Gott ist, und begann einen Thurm in Sennaar zu bauen, der nachher Babel genannt worden ist, d. h. die Verwirrung, durch welchen er den Himmel zu ersteigen hoffte, trachtend in seiner Thorheit seinem Schöpfer nicht gleichzukommen, sondern ihn zu überwinden."

Hiermit wollen wir erst noch eine Stelle aus der Aufforderung Heinrichs VII. an die Stadt Florenz vergleichen, die er am 23. Dezember 1311 erliess, als er die lombardischen Städte bekriegt hatte, und einer der Hauptempörer, Guido della Torre von Mailand, Aufnahme und Schutz in Florenz gefunden hatte. Die Stelle heisst: „Und da die Florentiner das Erbe Christi, welches der Friede ist, verachtend, gegen den göttlichen Befehl ihres Königs, als hochmüthige Söhne und Erben Lucifers, ihren höchsten Herrn nicht achten und den Guido della Torre von Mailand, einen Rebellen und Feind unsers Reichs, der wegen des Verbrechens der Majestätsbeleidigung öffentlich verurtheilt ist, gegen unsern Willen und mit Verachtung unsers Reichs betrügerisch bei sich aufgenommen haben und öffentlich in ihrer Stadt behalten etc." (Folgt die Strafe.)

Dieses Urtheil wurde unter Trompeten- und Hörnerschall verkündigt, a suon di corno, und Dante hörte hier ebenfalls ein Horn ertönen, diess war aber das Horn der welfischen Kriegserklärung, und es heisst v. 13. der Schall dieses welfischen Horns habe jeden Donner des Zeus, d. h. jede Drohung des Kaisers übertönt. Dabei wird im Gleichniss das Horn des sterbenden Roland in dem unglücklichen Krieg Karls des Grossen erwähnt, zugleich eine schmerzliche Anspielung auf den unglücklichen Zug Heinrich's VII.

Aus allem dem schliesst nun Rossetti, dass unter dem Nimrod jener Guido della Torre zu verstehen sei. Dieser war, als Heinrich VII. nach Italien zog, mächtiger Herr von Mailand, musste aber der Macht der Visconti und des Kaisers weichen, war wegen seines feindlichen Widerstandes verurtheilt worden, geflohen, und von den Florentinern aufgenommen worden, und agirte nun auf eine gefährliche Weise gegen den Kaiser in Florenz und Rom. Die Familie der Torre war sehr zahlreich und mächtig, daher sagt Dante v. 20: „ich sah viele hohe Thürme, molte alte Torri," und Virgil belehrt ihn darauf v. 31: es seien nicht nur die Torri Feinde und Empörer gegen den Kaiser, sondern auch Grosse und Fürsten (sie werden nacher näher bezeichnet), und als sich der Nebel vor Dante's geistigen Augen zertheilt hatte, und er diese Grossen erkannte, kam ihn Furcht an, v. 39., obgleich ihn Virgil zur Ermuthigung bei der Hand gefasst hatte.

Dieser Torre war also der, der in Italien den wahren Thurm der Verwirrung und Empörung baute. — Sein Gesicht war so gross, wie der Pinienzapfen zu Rom am St. Peter, v. 58. Diess deutet auf den Ort, wo diese Riesen dem Heinrich VII. noch den kränkendsten Widerstand leisteten, indem sie ihm den Weg zur Kaiserkrönung versperren wollten. — Er war so hoch, dass drei Friesen nicht sein Haar hätten erreichen können, v. 64. Diess bedeutet das deutsche Heer des Kaisers, welches die Riesen in Rom nicht zu überwinden vermochte.

Die Dichter gehen von Nimrod weg, und kommen zu einem wildern und grössern Riesen, dem Ephialtes, welcher den König Robert von Neapel bedeutet, also grösser an Macht als Guido della Torre.

Der König Robert war der dritte Sohn des Königs Karl II. von Neapel und sein Nachfolger in der Regierung. Er hatte zwar über diese Nachfolge einen Streit mit dem Sohn seines ältesten als König von Ungarn verstorbenen Bruders Johann, aber der Papst Clemens V. hatte seine guten Gründe, zu seinen Gunsten zu entscheiden. Denn dieser war immer ein treuer Vasall des Papstes. Er ging gleich nach dem Tod seines Vaters 1309 nach Avignon, um sich von Clemens mit dem Reich belehnen zu lassen, das er bis 1343 regierte. Dante beklagt sich auch im Paradies über die vielen Kriege und Metzeleien, welche dieser Robert durch seinen Widerstand gegen die Krönung Heinrichs VII. verursacht habe. Er lässt dessen Bruder

Karl Martello sagen, Parad. VIII, 76. dass sich Robert schon seit 1300 mit schlechten und ungerechten Räthen umgeben habe.

Die Kette, die ihm hier vom Hals herab bis zur fünften Wendung um den Leib geht, spielt darauf an, dass die ganze Fessel ein Werk Clemens V. ist, d. h. dass er mit Clemens eng verbunden ist. Als er daher Virgil, den Lehrer der gesetzlichen Ordnung unter dem Kaiserreich und dessen Schüler kommen sieht, schüttelt er sich vor Wuth so schrecklich, v. 106—111., dass Dante bei dieser Aeusserung der Feindschaft den Untergang aller Freunde des Kaiserreichs fürchtet.

Nach dem Ephialtes frägt Dante nach dem Briareus. Dieser stellt nach Rossetti den König Philipp den Schönen von Frankreich vor. Es war also natürlich, dass Dante, nachdem er den König Robert von Neapel gesehen hatte, sogleich an dessen Verwandten, den König Philipp dachte und ihn auch sehen wollte. Dieser Philipp kommt in dem allegorischen Gesicht auf dem Gipfel des Purgatoriumsberges vor, als ein Riese, mit dem die Kirche liebäugelt. Daher kann sich der v. 105. darauf beziehen, dass dieser Riese nicht hier, sondern weit weg im Purgatorium ist. Auch Philipp war wie Robert mit dem Papst Clemens sehr genau verbunden, daher heisst es im v. 104, er ist gefesselt wie Ephialtes bis zur fünften Wendung. Er ist aber beschaffen wie Robert, v. 104, weil beide nahe Verwandte waren, und beide Vasallen des Papstes. Er ist aber viel wilder von Ansehen, v. 105, denn der König von Frankreich war nicht nur viel mächtiger, sondern auch kühner, als der König Robert von Neapel. Der letztere war sogar wegen seiner persönlichen Feigheit la regina Berta (Roberta) genannt. Des Riesen Briareus Kampf gegen Jupiter und der Sieg des letztern ist im Purgatorium im Kreis der Hochmüthigen abgebildet, um von dieser Sünde abzuschrecken und zur Demuth zu ermahnen. Eigentliche Empörer gegen den Kaiser kommen im Purgatorium nicht mehr vor, denn diese Sünde gehört der ewigen Verdammniss an, und kann nicht mehr abgebüsst werden. Das Bild des gestürzten Briareus folgt dort gleich nach dem Bild des Lucifer, und scheint sicher auf eine hochmüthige Empörung gegen die Monarchie zu deuten. Auf Jupiters Seite sind noch erwähnt Apollo, hier mit besonderer Anspielung auf Troja, Timbreo genannt, als Zeuge der Rechtmässigkeit der Herrschaft, Minerva, die Weisheit, die immer die Monarchie begleiten soll, und Mars, der ehemalige Schutzpatron



